00041975

BOMBAY BRANCH

OF THE

Royal Asiatic Society.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 15 March, 2016

vol 63

J.J f.1

Nachrichten

über

Angelegenheiten

41975
cc

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

71.1.1

JAC
Ger 082-05
Deutsch
41975

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Reilstr. 76), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* entweder an den verantwortlichen Redakteur, Prof. Dr. *A. Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), oder an einen der drei übrigen Geschäftsführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15), Prof. Dr. *F. Praetorius* in *Halle* (Freiimfelder Str. 6) und Prof. Dr. *E. Hultzsch* in *Halle* (Reilstr. 76), zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. siehe in der *Zeitschrift* Bd. 58 (1904), S. LXXIV ff.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland d Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

---

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., che ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ernt, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einlung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und rreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahre 1909.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Ramkrishna Gopal Bhandarkar, C. I. E., in Sangam, Poona Indien (63).
- Dr. J. F. Fleet, C. I. E., 8 Leopold Road, Ealing, London, W (68).
- Dr. Ignazio Guidi, Prof. in Rom, 24 Botteghe oscure (58).
- Dr. H. Kern, Prof. a. d. Univ. Leiden (57).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B., D. C. L., Member of Council, in London, SW, India Office (53).

Herr Dr. Theodor Nöldeke, Prof. emerit., in Strassburg i/Els., Kalbsg. 16 (64)
- Dr. Wilhelm Radloff, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der kais. Akad. Wiss. in St. Petersburg (59).
- Dr. Leo Reinisch, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldg. 3 (66
- Emile Senart, Membre de l'Institut, in Paris, 18 rue François Ier (56
- Dr. Whitley Stokes in London, SW, 15 Grenville Place (24).
- Dr. Vilhelm L. P. Thomsen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, V, St. Knud Vej 36 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris, 2 rue Fabert (28)

II.

Ordentliche Mitglieder[2]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Greifswald i/Pom. Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Friedrich Carl Andreas, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Herzberger Chaussee 59 (1124).
- Dr. Domenico Argentieri in Rom, Piazza S. Apollinare 49 (1406).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. a. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest, VII Erzsébetkörut 9 (804).
- Dr. Johannes Baensch-Drugulin, Hofrat, Buchhändler u. Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehrenmitgliedern ernannt worden sind.

2) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Personalnachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. theol. et phil. Otto Bardenhewer, Erzbisch. Geistl. Rat, Prof. a. d. Univ. München, Sigmundstr. 1 (809).
- Wilhelm Barthold, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 4te Linie, 7 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Spachallee 1 (955).
- René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres in Alger-Mustapha, rue Denfert Rochereau, Villa Louise (997).
- Dr. theol. et phil. Wolf Graf von Baudissin, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 62, Landgrafenstr. 11 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Prof. a. d. Univ. Basel, Ober-Tüllingen (Postamt Stetten), Baden (1063).
- Dr. C. H. Becker, Prof. a. Kolonialinstitut in Hamburg, Andreasstr. 19 (1261).
- Liz. Dr. phil. Georg Beer, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Palaststr. 4 (1263).
- Dr. theol. Georg Behrmann, Senior u. Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 8 (793).
- Dr. Max van Berchem in Crans, Céligny (Schweiz) (1055).
- A. A. Bevan, M. A., Prof. in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. phil. August Blau, Oberbibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek in Berlin, W 15, Düsseldorfer Str. 30 (1399).
- Dr. T. Bloch, Archæological Surveyor, Bengal Circle, Indian Museum, Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Berlin, N, Monbijouplatz 4 (1142).
- Dr. Alfr. Boissier in Le Rivage près Chambésy (Schweiz) (1222).
- Dr. A. Bourquin, Consular Agent for France, 827—16th Str., Denver, Colorado, U. S. A. (1008).
- Dr. Edvard Brandes in Kopenhagen, Ö, Skioldsgade 8 (764).
- Dr. Oscar Braun, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sanderring 20 III (1176).
- Dr. Charles Augustus Briggs, Prof. am Union Theological Seminary, 700 Park Str., New York City (725).
- Dr. Carl Brockelmann, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Rhesastr. 9 (1195).
- Dr. Paul Brönnle, 73 Burdett Avenue, Westcliff-on-Sea, Essex, England (1297).
- Ernest Walter Brooks in London, WC, 28 Great Ormond Street (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Schillerstr. 7 II (1258).
- Prof. Dr. Rudolf Ernst Brünnow, 49, Library Place, Princeton, N. J., U. S. A. (1009).
- Dr. Paul Büchler, Gymnasiallehrer zu Maros-Vásárhely, z. Z. in Halle a/S., Wilhelmstr. 43 (1417).
- Dr. theol. Karl Budde, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Renthofstr. 17 (917).
- Dr. E. A. Wallis Budge, Assistant Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, British Museum, in London, WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Oesterbrogade 56 A (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof. am Hebrew Union College in Cincinnati, O., U. S. A. (1274).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).
Herr Dr. W. Caland, Prof. a. d. Univ. Utrecht, Biltstraat 101 c (1239).
The Right Rev. Dr. L. C. Casartelli, M. A., Bishop of Salford, St. Bede's College, Manchester, S. W. (910).

Herr Liz. Dr. Wilhelm Caspari, Privatdozent a. d. Univ. Erlangen, Essenbacher Str. $21^1/_2$ (1396).
- Abbé Dr. J. B. Chabot in Paris, 47 rue Claude Bernard (1270).
- Dr. Jarl Charpentier in Upsala, Kungsgatan 59 (1404).
- Dr. D. A. Chwolson, Exz., Wirkl. Staatsrat, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg (292).
- M. Josef Cížek, Pfarrer in Marienbad (1211).
- Dr. Ph. Colinet, Prof. a. d. Univ. Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Färberstr. 15 II (1141).
- Dr. theol. et phil. Carl Heinrich Cornill, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Monhauptstr. 12 (885).
- Dr. James A. Crichton, Parish Minister, Annan, Dumfriesshire (Schottland) (1310).
- P. Jos. Dahlmann, S. J., in Luxemburg, Bellevue (1203).
- Dr. T. Witton Davies, B. A., Prof. am University College, Bangor (North Wales) (1138).
- Harinath De, Chief Librarian, Imperial Library, Calcutta (1373).
- Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Kustos der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses in Wien, I, Burgring 5 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Charlottenburg, Knesebeckstr. 30 (948).
- Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel, Beselerallee 39 (1132).
- Richard Dietterle in Alexandrien, P. O. Box 747 (1364).
- Senator Dr. Otto Donner in Helsingfors, Norra Kajen 12 (654).

The Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).

Herr René Dussaud in Paris, 133 avenue Malakoff (1366).
- Dr. Rudolf Dvořák, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, III 44, Kleinseite, Brückeng. 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, Konservator am kgl. Antiquarium u. Prof. a. d. Univ. München, Schraudolphstr. 14 (1130).
- Dr. J. Eggeling, Prof. a. d. Univ. Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- F. C. Eiselen, Prof. am Garrett Biblical Institute, Evanston, Ill. (1370).
- Dr. Isaac Eisenberg, Rabbiner in Waidhofen an der Thaya, N.-Ö. (1420).
- Dr. Adolf Erman, Prof. a. d. Univ. Berlin, Direktor bei den kgl. Museen, in Steglitz, Friedrichstr. 10/11 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, 575 Marine Terrace (641).
- Dr. Julius Euting, Geh. Regierungsrat, Honorarprof. u. Direktor d. kais. Univ.- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Prof. a. d. Ecole des Lettres in Alger, 7 rue St. Augustin (963).
- Dr. Richard Fick, Oberbibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Louis Finot, Prof. a. d. Ecole des Hautes-Etudes, 11 rue Poussin, Paris, XVIe (1256).
- Dr. August Fischer, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Mozartstr. 4, vom 1. August ab Funkenburgstr. 16 (1094).
- James P. Fleming in Mannheim, M 5, 4 (1371).
- Prof. Dr. Johannes Flemming, Direktor a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Friedenau, Gosslerstr. 9 (1192).
- Dr. Willy Foy, Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums in Cöln a/Rh., Ubierring 42 (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Prof. a. d. Univ. Breslau, XIII, Augustastr. 81 I (1144).

Herr Missionar August Hermann Francke in Kailang, Kangra District, Indien (1340).
- Dr. phil. Carl Frank in Strassburg i/Els., Schweighäuserstr. 35 I (1377).
- Dr. R. Otto Franke, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., IX, Luisenallée 75 (1080).
- Dr. Osc. Frankfurter, Legationsrat im Ausw. Amte, zu Bangkok (1338).
- Dr. Israel Friedlaender, Prof. am Jewish Theological Seminary of America, 531—535 West 123rd Street, New York City (1356).
- Dr. Ludwig Fritze, Prof. u. Seminaroberlehrer in Cöpenick (1041).
- Dr. Richard Garbe, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Biesinger Str. 14 (904).
- Dr. M. Gaster, Chief Rabbi, Mizpah, 193 Maida Vale, London, W (1334).
- Dr. Lucien Gautier, Prof., in Cologny b. Genf (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Universitätsstr. 31 (1090).
- Dr. Rudolf Geyer, Prof. a. d. Univ. Wien, XIX, Prinz Eugenstr. 13 (1035).
- N. Geyser, Pastor in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, 1. Dragoman u. Legationsrat bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
- Dr. Friedrich Giese, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, Halensee, Schweidnitzer Str. 3 I (1313).
- Dr. phil. et theol. F. Giesebrecht, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
- Dr. Ignaz Goldziher, Prof. a. d. Univ. Budapest, VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Prof. a. d. Columbia University in New York, West 116th Street (1050).
- Dr. phil. Emil Gratzl, Sekretär a. d. k. Hof- und Staatsbibliothek in München, Erhardtstr. 11/2 (1382).
- Dr. G. Buchanan Gray, 23 Norham Road, Oxford (1276).
- Dr. Louis H. Gray, 354 Summer Avenue, Newark, N. J., U. S. A. (1278).
- Liz. Dr. Hugo Gressmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, Westend, Ulmenallee 38 (1403).
- Dr. George A. Grierson, C. I. E., Rathfarnham, Camberley, Surrey, England (1068).
- Dr. Eugenio Griffini, Prof. d. Arabischen in Mailand, via Dante 7 (1367).
- Dr. theol. et phil. Julius Grill, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. a. d. Univ. Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Max Grünert, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Puchmajerg. 31 (873).
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., in Gross-Lichterfelde, Albrechtstr. 8 (1059).
- Liz. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Grassistr. 38 II (919).
- Johannes Haardt, Pfarrer in Wesel (1071).
- cand. phil. Johannes Haferbier in Potsdam, Berliner Str. 19 II (1354).
- Dr. August Haffner, Prof. a. d. Univ. Innsbruck (1387).
- Dr. J. Halévy, Maitre de Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris, 9 rue Champollion (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. a. d. Univ. Groningen (941).
- Dr. Albert von Harkavy, kais. russ. Staatsrat, Bibliothekar der kais. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, Gr. Puschkarskaja 47 (676).
- Otto Harrassowitz, Buchhändler, Konsul von Venezuela, Leipzig (1327).
- Dr. Martin Hartmann, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, in Hermsdorf (Mark) b. Berlin, Wilhelmstr. 9 (802).
- Dr. Paul Haupt, Prof. a. d. Johns Hopkins University, 2511 Madison Ave., Baltimore, Md., U. S. A. (15. Mai bis 30. Sept. in Fell Burn Lodge, Randolph, N. H., U. S. A.) (1328).
- Rudolf Haupt, Buchhändler in Leipzig, Langestr. 29 (1390).

Herr Dr. Jakob Hausheer, Prof. a. d. Univ. Zürich, V, Bergstr. 137 (1125).
- Dr. phil. August Heider in Greifswald i/Pom., Steinstr. 27 I (1330).
- Dr. phil. Adolph H. Helbig in Wiesbaden, Victoriastr. 17 (1350).
- Dr. Joseph Hell, Prof. a. d. Univ. München, Maximilianstr. 24 III (1358).
- P. Dr. Joh. Heller, Prof. in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- P. Dr. Eugen Herrmann, Diac. em., in Dresden, Fürstenstr. 71 part. (1407).
- Dr. Johannes Hertel, Oberlehrer am kgl. Realgymnasium in Döbeln, Schillerstr. 35 II (1247).
- Dr. David Herzog, Privatdozent a. d. Univ. Graz, Joanneümring 11 (1287).
- Dr. Heinrich Hilgenfeld, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. Alfred Hillebrandt, Geh. Regierungsrat, Mitglied des preuss. Herrenhauses, Prof. a. d. Univ. Breslau, in Deutsch-Lissa b. Breslau, Kastanienallee 3 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Prof. a. d. University of Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- Dr. Valentin Hintner, k. k. Schulrat u. Prof. i. R., in Wien, III 3, Heumarkt 9 (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Dozent a. d. University of London, NW, 14 Randolph Gardens (995).
- Dr. Friedrich Hirth, Prof. a. d. Columbia University, 501 West 113th Street, New York, U. S. A. (1252).
- Dr. G. Hoberg, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Dreisamstr. 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle in Oxford, 8 Northmoor Road (818).

Miss Hope W. Hogg, M. A., Prof. a. d. Univ. Manchester, 30 Brook Road, Fallowfield (1395).

Herr Liz. Dr. Gustav Hölscher, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Viktor Scheffelstr. 15 I (1384).
- Dr. Adolf Holtzmann, Gymnasialprof. a. D. u. Honorarprof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Friedrichstr. 13 (934).
- Liz. Dr. H. Holzinger, Prof. am Realgymnasium in Stuttgart, Werastr. 39 (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Prof. a. d. Univ. München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edward Washburn Hopkins, Prof. a. d. Yale University, 299 Lawrence Street, New Haven, Conn., U. S. A. (992).
- Liz. Aladár Hornyánszky, Prof. in Pozsony, Vörösmarty-G. 1 (1314).
- Dr. Josef Horovitz, M. A. O. College, Aligarh, U. P. (Indien) (1230).
- Dr. M. Horten, Privatdozent a. d. Univ. Bonn, Königstr. 55 (1349).
- Dr. M. Th. Houtsma, Prof. a. d. Univ. Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, premier Secrétaire-interprète du Gouvernement, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, VI, 43 rue Madame (1036).
- Mohammad Musharraf-ul Hukk, stud. phil. in Halle a/S., Hedwigstr. 9 II (1415).
- Dr. E. Hultzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Reilstr. 76 (946).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Prof. a. d. Columbia University, 16 Highland Place, Yonkers, N. Y., U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Schillerstr. 20 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Bonn, Niebuhrstr. 59 (791).
- Dr. G. Jahn, Prof. emerit., in Berlin, Stallschreiberstr. 22 (820).
- Dr. Wilhelm Jahn, Privatgelehrter, in Bremen, Otto Gildemeisterstr. 25 (1363).
- Dr. Peter Jensen, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Biegenstr. (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Theodor Jordanescu, Prof. in Focsani, Rumänien (1365).
- Dr. Th. W. Juynboll, Adjutor Interpr. Legat. Warner., in Leiden, Laat de Kanterstr. 5 (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Prof. a. d. Univ. Zürich, II, Stockerstr. 47 (1027).

Herr Liz. Dr. Paul E. Kahle, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Gr. Brunnenstr. 27 A I (1296).
- Dr. Georg Kampffmeyer, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, Pankow, Parkstr. 5a (1304).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. a. d. Univ. Bonn, Weberstr. 29 (462).
- Dr. Felix Kauffmann in Frankfurt a/M., Trutz 23 I (1320).
- Dr. theol. et phil. Emil Kautzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Wettiner Str. 31 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis (Ungarn) (1104).
- A. Berriedale Keith, 2 Prince of Wales' Mansions, London, SW (1398).
- Dr. Friedrich Kern in Berlin, W 30, Schwäbische Str. 25 (1285).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin, W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. Kurt Klemm in Gross-Lichterfelde, Ferdinandstr. 3 (1208).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrat, Prof. d. Theol. in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Prof. a. d. Univ. Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, President of Hebrew Union College, 3016 Stanton Avenue, Cincinnati, O., U. S. A. (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner, Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner, Prediger in New York, 781 West End Avenue (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, 3. Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. phil. et theol. Eduard König, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 89 (891).
- Dr. Sten Konow in Kristiania, Valkyriegate 7 (1336).
- Dr. Alexander Kováts, Prof. d. Theol. am röm.-kathol. Seminar in Temesvár (Ungarn) (1131).
- Dr. phil. Friedrich Oswald Kramer, Assistent am alttestam. Sem. d. Univ. Leipzig u. Pfarrer in Gerichshain bei Machern (Sachsen) (1303).
- Dr. Johann Kresmárik, Regierungsrat, in Sarajevo (Bosnien) (1159).
- Theodor Kreussler, Pfarrer in Ursprung, Bez. Chemnitz (1126).
- Dr. Ernst Kuhn, Geh. Rat, Prof. a. d. Univ. München, 31, Hessstr. 5 (768).
- Dr. Joseph Kuhnert, Curatus in Breslau, VI, Am Nicolai-Stadtgraben 10 (1238).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdozent a. d. Univ. Wien, IV, Phorusg. 7 (1109).
- Dr. Ignaz Kúnos, Dozent a. d. Univ. u. Direktor d. Handelsakad. in Budapest, V, Kalman utcza 6 (1283).
- Dr. phil. Hermann Kurz, Stadtvikar in Ebingen (Württemberg) (1322).
- Dr. Samuel Landauer, Bibliothekar u. Honorarprof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg, kgl. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent z. D., in München, Akademiestr. 11 (1043).
- Dr. Charles Rockwell Lanman, Prof. a. d. Harvard University, 9 Farrar Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (897).
- Dr. Michael Max Lauer, Geh. Regierungsrat, in Göttingen, Wöhlerstr. 11 I (1013).
- Dr. Sal. Lefmann, Honorarprof. a. d. Univ. Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. C. F. Lehmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 50, Marburger Str. 6 III r. (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, Konservator am Asiat. Museum d. kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- L. Leriche, französ. Vize-Konsul in Rabat, Marokko (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Jenő Lévy, Hübner Udvar, Andrássy út 94, Budapest, VI (1410).

Frau Agnes Smith Lewis, D. D., LL. D., Ph. D., Castle-brae, Chesterton Lane, Cambridge, England (1391).
Herr Dr. Mark Lidzbarski, Prof. a. d. Univ. Greifswald (1243).
- Dr. theol. et phil. Ernest Lindl, Privatdozent in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Cröbern b. Gaschwitz (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Schweighäuser Str. 24 II (1271).
- Dr. phil. Rudolf Löbbecke in Braunschweig, Celler Str. 1 (1362).
- Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg in Dachau b. München, Villa Katharina, Holzgarten (1294).
- Herbert Loewe, M. A., Queen's College, Cambridge, England (1409).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. in Erlangen, Löwenichstr. 22 (1007).
- Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szeged (Ungarn) (978).
- Dr. Heinrich Lüders, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Charlottenburg, Sybelstr. 20 (1352).
- Dr. Alfred Ludwig, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Königl. Weinberge, Krameriusg. 40 (1006).
- Jacob Lütschg, Sekretär d. kais. russ. Konsulats in Bochara (865).
Sir Charles Lyall, K. C. S. I., LL. D., in London, SW, 82 Cornwall Gardens (922).
Herr Dr. Arthur Anthony Macdonell, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford, 107 Banbury Road (1051).
- Dr. Eduard Mahler, Prof. a. d. Univ. und Kustos am Ung. Nationalmuseum in Budapest (1082).
- Prof. Dr. Oskar Mann, Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Charlottenburg, Grolmanstr. 58 (1197).
- Dr. phil. Traugott Mann in Bielefeld (1345).
- William Marçais, Directeur de la Médersa Ta'albiya, Alger (1389).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College u. Laudian Professor of Arabic a. d. Univ. Oxford (1024).
- Dr. theol. Karl Marti, Prof. a. d. Univ. Bern, Marienstr. 25 (943).
- Michael Maschanoff, Prof. a. d. geistl. Akad. in Kasan (1123).
- Em. Mattson, fil. kand., in Upsala, Sysslomansgatan 16 (1341).
- Dr. J. F. McCurdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College u. Lecturer in Cambridge, England (1237).
- Dr. Theodor Menzel in Odessa, 8. Station, Datscha Menzel (1376).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrat, Prof. d. Theol. in Heidelberg, Bunsenstr. 1 (537).
- Dr. Eduard Meyer, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Mommsenstr. 7/8 (808).
- Dr. Leo Meyer, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Honorarprof. in Göttingen, Hanssenstr. 9 (724).
- Dr. theol. L. H. Mills, Prof. a. d. Univ. Oxford, 218 Iffby Road (1059).
- Dr. phil. Eugen Mittwoch in Berlin, NW, Kirchstr. 12 (1272).
- Dr. Axel Moberg, Prof. a. d. Univ. Lund (1374).
- stud. phil. Paul Camillo Möbius in Leipzig, Sternwartenstr. 40 IV r. (1312).
- Dr. George F. Moore, Prof. a. d. Harvard University, 3 Divinity Avenue, Cambridge, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kais. deutscher Generalkonsul in Smyrna (807).
- Dr. Ferdinand Mühlau, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Kiel, Holtenauer Str. 103b (565).
- Dr. D. H. Müller, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldg. 10 (824).
- Dr. Edmund Müller-Hess, Prof. in Bern, Effinger Str. 47 (834).
- Dr. Hans v. Mžik, k. u. k. Assistent a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien, XIII 6, Leopoldmüllerg. 1 (1388).
- Dr. Carlo Alfonso Nallino, Prof. a. d. kgl. Univ. Palermo, Via Catania 3 (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber, Chefarzt der Bezirkskrankenkasse Gmunden (1275).

Herr Dr. Julius von Negelein, Privatdozent a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Freystr. 5 II l. (1361).
- Dr. theol. et phil. Eberhard Nestle, Prof. am ev. theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. theol. Wilhelm Anton Neumann, Prof. a. d. Univ. Wien, IX, Garnisong. 18 (518. 1084).
- Dr. phil. Ditlef Nielsen, Privatdozent a. d. Univ. Kopenhagen, V, Halls Allé 1 (1421).
- Dr. W. Nowack, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Thomasg. 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Prof., Direktorialassistent bei d. kgl. Museen in Berlin, NW 52, Helgoländer Ufer 7 (1166).
- Dr. phil. Schulim Ochser, Rabbiner in Kuttenplan i. Böhmen (1392).
- F. O. Oertel, Superintending Engineer, Cawnpore, U. P., Indien (1414).
- Dr. J. Oestrup, Dozent a. d. Univ. Kopenhagen, N, Nörrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Nikolausberger Weg 27/9 (993).
- J. van Oordt, Rechtsanwalt in Kairo, Maison Abst (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Legationsrat beim deutschen Generalkonsulat in Kairo (1229).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Dr. I. Osztern, Gymnasialprof. in Czegléd (Ungarn) (1386).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Hintere Vorstadt 42/43 (1214).
- Max Pesl, Kunstmaler, in München, II, Lessingstr. 9 (1309).
- Dr. theol. Norbert Peters, Prof. d. Theologie in Paderborn, Klingelg. 1 (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant, in Frankfurt a/M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Carl Philipp in Berlin, SW 61, Teltower Str. 22 (1316).

The Rev. Dr. Bernhard Pick, 140 Court Str., Newark, N. J., U. S. A. (913).

Herr Dr. Richard Pietschmann, Prof. a. d. Univ. u. Direktor d. Univ.-Bibliothek in Göttingen, Baurat Gerberstr. 2 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum, in London, W, 38 Bloomfield Road, Maida Hill (1017).
- Dr. Isidor Pollak, Privatdozent a. d. deutsch. Univ. in Prag, I, k. k. Univ.-Bibliothek (1317).
- Dr. jur. et cand. theol. Oskar Pollak in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (1342).
- Dr. Samuel Poznański in Warschau, Plomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Freiimfelder Str. 6 (685).
- Josef Prasch, Sparkassenbeamter in Graz (Steiermark), II, Leonhardstr. 143 (1160).
- Dr. Eugen Prym, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 39 (644).
- Dr. theol. et phil. Alfred Rahlfs, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Lotzestr. 31 (1200).

Frau Dr. phil. Emma Rauschenbusch-Clough in Ongole, Madras Pres., Indien (1301).

Herr Dr. H. Reckendorf, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Maximilianstr. 34 (1077).
- Dr. Hans Reichelt in Giessen, Henselstr. 2 (1302).
- Dr. theol. et phil. C. Reinicke, Konsistorialrat, in Elbeu bei Magdeburg (871).
- Dr. Julio Nathanael Reuter, Dozent a. d. Univ. Helsingfors, Fabriksgatan 21 (1111).
- H. Reuther, Verlagsbuchhändler, in Berlin, W, Köthener Str. 4 (1306).
- Dr. Peter Rheden, Gymnasialprof. in Duppau (Böhmen) (1344).
- Dr. Nikolaus Rhodokanakis, Prof. a. d. Univ. Graz, Mandellstr. 7 (1418).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Carmeliterg. 16 (1154).
- Dr. Paul Rieger, Prediger in Hamburg, Schröderstiftstr. 5 (1331).

Herr Dr. Friedrich Risch, Pfarrer in Walsheim b. Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Privatdozent u. Lektor a. d. Univ. Charkow, Gubernatorstr. 4 (1295).
- Dr. James Robertson, Prof., Edinburgh, 161 Mayfield Rd. (953).
- Dr. Johannes Roediger, Geh. Regierungsrat, Direktor d. Univ.-Bibliothek in Marburg i/H., Barfüssertor 19 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Prof. am Drew Theological Seminary in Madison, N. J., U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Dozent a. d. Univ. Bern (857).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationsrat, in Peking, k. u. k. österr.-ungar. Gesandtschaft (1225).
- Dr. Gustav Rothstein, Gymnasialoberlehrer in Friedenau bei Berlin, Blankenbergstr. 1 (1323).
- Dr. theol. et phil. J. Wilhelm Rothstein, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Karlstr. 4 II (915).
- Dr. Max Rottenburg in Nyiregyháza, Ungarn (1212).
- Dr. William Henry Denham Rouse, M. A., Headmaster of the Perse School, 16 Brookside, Cambridge, England (1175).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Königsstr. 39 I (880).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Oberregierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied d. kais. Akad. d. Wiss., Direktor d. Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- stud. rer. orient. Wilhelm Sarasin in Basel, St. Jakobstr. 14 (1381).
- Dr. Friedrich Sarre, Prof. in Neubabelsberg b. Berlin, Kaiserstr. 39 (1329).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, kgl. Geistl. Rat, Lyzealrektor u. Prof. in Regensburg, St. Aegidienplatz, C, 18 II (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Prof. a. d. Univ. München, Ungererstr. 18 II (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. a. d. Univ. Rom, Via Nazionale 46 (777).
- A. Houtum Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspektor der Telegraphen, in Teheran (1010).
- Dr. theol. P. Nivard Johann Schlögl, Prof. in Wien, XVI/2, Gersthoferstr. 117 (1289).
- Dr. Nathaniel Schmidt, Prof. a. d. Cornell University, Ithaca, N. Y. (1299).
- Prof. Dr. Richard Schmidt, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Lessingstr. 17 (1157).
- Dr. Alexander E. von Schmidt, Privatdozent a. d. Univ. St. Petersburg, Bolschaja Selenina Nr. 9, Quartier 20 (1412).
- Dr. Leo Schneedorfer, k. k. Hofrat, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, I, 234 (862).
- Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar a. d. k. Hof- u. Staatsbibliothek in München, Franz Josefstr. 15 (1128).
- Dr. W. Schrameier, Admiralitätsrat, Kommissar für chinesische Angelegenheiten, in Tsingtau (976).
- Dr. Paul Schroeder, kais. deutscher Generalkonsul für Syrien, Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. phil. Walther Schubring in Berlin, NW 23, Klopstockstr. 23 (1375).
- Dr. Friedrich Schulthess, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Schildweg 21 (1233).
- Liz. Dr. Friedrich Schwally, Prof. a. d. Univ. Giessen, Alicenstr. 6 (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Prof., in Leipzig, Elisenstr. 54 III (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Hussstr. 13 (1161).
- Dr. med. Ernst Seidel, approb. Arzt, in Oberspaar b. Meissen, Dresdner Str. 58 d (1187).

Herr Dr. Christian Friedrich Seybold, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Eugenstr. 7 (1012).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. Richard Simon, Prof. a. d. Univ. München, Giselastr. 29 I (1193).
- David Simonsen, Prof. in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. Václav Sixta, k. k. Prof. in Jungbunzlau (Böhmen) (1378).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Bühlstr. 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. a. d. Meadville Theological School, Meadville, Pa., U. S. A. (918).
- Vincent Arthur Smith, M. A., Hazelwood, The Park, Cheltenham, England (1325).
- Dr. Christiaan Snouck Hurgronje, Regierungsrat des Ministeriums der Kolonien und Prof. a. d. Univ. Leiden, Witte Singel 84a (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin, W, Königin Augustastr. 28 (1262).
- Dr. J. S. Speyer, Prof. a. d. Univ. Leiden, Heerengracht 24 (1227).
- Jean Spiro, Prof. a. d. Univ. Lausanne, Cour près Lausanne (Schweiz) (1065).
- Dr. phil. Freih. Alexander v. Staël-Holstein in Göttingen, Schildweg 36 (1307).
- Dr. Rudolf Steck, Prof. a. d. Univ. Bern, Sonnenbergstr. 12 (689).
- Dr. Mark Aurel Stein, Indian Educational Service, c/o. Political Agent, Gilgit, Indien (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Waldstr. 54 (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. d. Theol. in der Benediktiner-Abtei Admont (861).

The Rev. Dr. Thomas Stenhouse, Mickley Vicarage, Stocksfield on Tyne, England (1062).

Herr Liz. Dr. Sten Edvard Stenij, Prof. a. d. Univ. Helsingfors, Frederiksgat. 19 (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Liz. Dr. Carl Steuernagel, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Kronprinzenstr. 42 (1348).
- Curt Steyer, Gymnasialoberlehrer in Chemnitz-Altendorf, Weststr. 107 (1353).
- Dr. Josef Stier, Prediger u. Rabbiner d. israelit. Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 39 (1134).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 73 (977).
- Dr. phil. Otto Strauss in Berlin, W 10, Hildebrandstr. 20 (1372).
- Dr. Maximilian Streck, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Kapuzinerstr. 21a (1259).
- P. Amadeus Strittmatter, O. Cap., in Münster i/W., Kapuzinerkloster, Neutor (1394).
- Pastor Rudolf Strothmann, Oberlehrer in Pforta (1408).
- Dr. Hans Stumme, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Südstr. 72 II (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman d. kais. deutschen Konsulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium in Zürich, Küsnacht b. Zürich (1248).
- Dr. Emilio Teza, Prof. a. d. Univ. Padua, Santa Lucia 5 (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford, Mansfield College (1107).
- Dr. G. Thibaut, C. I. E., Registrar, Calcutta University (781).
- F. W. Thomas, M. A., Librarian, India Office, London, SW (1393).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, p. Adr. Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Charles C. Torrey, Prof. a. d. Yale University, New Haven, Conn., U. S. A. (1324).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Herr Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. Hans Untersweg in Graz, Landesbibliothek (1419).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. a. d. Univ. Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. Bernhard Vandenhoff, Privatdozent a. d. Univ. Münster i/W., Margaretenstr. 14 (1207).
- Dr. Max Vasmer, Gymnasiallehrer-Aspirant der Univ. in St. Petersburg, Peterburgskaja Storona, Bolšoj Prosp. 4, D. 15 (1413).
- Dr. phil. Friedrich Veit, Privatgelehrter, in Tübingen, Hechinger Str. 20 (1185).
- Dr. Ludwig Venetianer, Rabbiner in Ujpest (1355).

Rai Bahadur V. Venkayya, M. A., Epigraphist to the Government of India, in Simla, Indien (1380).

Herr Dr. J. Ph. Vogel, Archæological Surveyor, Panjab and U. Prov., in Amsterdam, Vandelstraat 5 (1318).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalder Str. 127 (1146).
- Dr. Heimann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., III, Fliessstr. 28 (1234).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hoher Weg 12 (921).
- Prof. Dr. M. Walleser in Säckingen (1397).
- Oscar Wassermann in Berlin, C, Burgstr. 21 (1260).

The Venerable Archdeacon A. William Watkins in Durham, The College (827).

Herr Dr. med. Weckerling in Friedberg i. Hessen, Ludwigsstr. 25 I (1402).
- Dr. phil. Gotthold Weil in Bonn, Gierg. 28 (1346).
- J. Weiss, Gerichtsassessor a. D., in Bonn, Auguststr. 7 (1369).
- Dr. F. H. Weissbach, Bibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek u. Prof. a. d. Univ. Leipzig, in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. Julius Wellhausen, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Weberstr. 18a (832).
- Dr. A. J. Wensinck in Utrecht, Kr. N. Gracht 88 bis (1400).
- Dr. Cossmann Werner, Rabbiner in München, Herzog Maxstr. 3 I (1332).
- Dr. jur. Otto Günther von Wesendonk, Attaché a. d. kais. deutschen Botschaft, 9 Carlton House Terrace, London, SW (1411).
- Liz. Dr. Gustav Westphal, Privatdozent a. d. Univ. Marburg i/H., Barfüssertor 21 (1335).
- Dr. Wilhelm Weyh, Gymnasialassistent in München, Schwindstr. 25 II r. (1401).
- Dr. Alfred Wiedemann, Prof. a. d. Univ. Bonn, Königstr. 32 (898).
- Dr. Eugen Wilhelm, Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Löbdergraben 25 III (744).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Rat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Jakob Winter, Rabbiner in Dresden, Blochmannstr. 14 I (1405).
- Dr. Moritz Winternitz, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Smichow, Kroneng. 16 (1121).
- Prof. U. Wogihara, 19 Hatsunecho Shichome, Yanaka Shitaya, Tokio (1319).
- Dr. James Haughton Woods in Mahabaleshwar, Satara District, Indien (1333).

The Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., 90 Bolingbroke Grove, Battersea, London, SW (553).

Herr Kurt Wulff (Kopenhagen), Assistent am Thesaurus Linguae Latinae, in München-Nymphenburg, Romanstr. 99 (1416).
- Dr. theol. et phil. Karl August Wünsche, Prof., in Dresden, Albrechtstr. 15 II (639).
- Dr. A. S. Yahuda, Dozent a. d. Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judentums in Berlin, N 24, Artilleriestr. 14 (1385).
- Dr. Theodor Zachariae, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Händelstr. 29 (1149).

Herr Dr. theol. et phil. Josef Zaus, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Josefsg. 43 (1221).
- Dr. Karl Vilhelm Zetterstéen, Prof. a. d. Univ. Upsala, Kungsgatan 65 (1315).
- Dr. Heinrich Zimmern, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Kaiser Wilhelmstr. 32 (1151).
- Dr. Josef Zubatý, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Jakobsplatz 1 (1139).

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind eingetreten [1]):

The Adyar Library in Madras (51).
Das Alttestamentliche exegetische Seminar der Univ. Leipzig (53).
Die Kgl. Bibliothek in Berlin, W, Opernplatz (12).
„ Bibliothek der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, II, Tempelg. 3 (48).
„ Bibliothek der Jüdischen Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 60/62 (49).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München, Karlstr. 34 (18).
„ Bodleiana in Oxford (5).
Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissensch. des hl. Landes in Jerusalem (47).
Die Herzogliche Bibliothek in Gotha (52).
„ Grossherzogl. Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ k. k. Hofbibliothek in Wien (39).
Das Fürstlich Hohenzollernsche Museum in Sigmaringen (1).
Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (50).
The New York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New York, 40 Lafayette Place (44).
„ Owens College in Manchester, England; siehe The Victoria University.
„ Princeton University Library in Princeton, N. J., U. S. A. (46).
Das St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
The St. Xavier's College, Fort, Bombay (9).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
The Union Theological Seminary in New York (25).
Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Berlin, NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Universitets-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute der D. M. G. beigetreten sind.

Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in München, Ludwigstr. 17 (40).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ k. k. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kais. Universitäts- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Würzburg (45).
Das Veitel-Heine-Ephraimsche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
The Victoria University (früher Owens College) in Manchester, England (30).

Schriftenaustausch der D. M. Gesellschaft.

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften u. s. w., die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen, nach dem Alphabet der Städtenamen, mit Angabe der Veröffentlichungen, welche die D. M. G. von ihnen regelmäßig erhält.

* bedeutet, daß die D. M. G. als Gegenleistung Zeitschrift und Abhandlungen liefert.
† bedeutet besondere Abmachungen. Die Körperschaften u. s. w., denen kein Zeichen beigesetzt ist, erhalten die Zeitschrift.

1. La Revue Africaine in Alger, 6 rue Clauzel. — Bb 866. 4°.
*2. Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Bb 901.
Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Bb 901d.
Verhandelingen. Bb 901n. 4°.
Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia. Ob 2780. 4°.
*3. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
Abhandlungen, Philolog. u. historische. Ae 5. 4°.
Sitzungsberichte. Ae 165. 4°.
4. Die Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, SW, Wilhelmstr. 23.
Zeitschrift der Gesellschaft f. E. zu B. Oa 256. 4°.
5. Die Zeitschrift „Memnon" in Berlin (Herr Prof. Dr. Reinhold Freiherr v. Lichtenberg, Südende, Lindenstr. 5).
*6. Das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, Dorotheenstr. 6.
Mitteilungen des Seminars für Or. Spr. Bb 825.
Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr. zu Berlin. Bb 1120.
7. Al-Machriq, Revue catholique orientale, in Beyrouth (Syrien). — Bb 818.
8. R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna.
Memorie della Classe di Scienzi morali. Ae 155. 8°.
Rendiconto della Classe di Scienzi morali. Ae 155. 4°.
9. The Anthropological Society of Bombay.
Journal. Oc 176.
*10. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
Journal. Bb 755.
11. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
Analecta Bollandiana. Ah 5.
12. Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
Értekezések. Ae 96.
Nyelvtudományi Közlemények. Ae 130.
Rapport sur les travaux de l'Acad. Hongroise des Sciences. Ae 196.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.
13. Die Redaktion der „Revue Orientale" in Budapest (Herr Dr. Bernhard Munkácsi, VI, Szondy-utcza 9).
Keleti Szemle. Revue Orientale. Fa 76.
14. The Khedivial Library in Cairo.
*15. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
Journal. Part I und Part III. Bb 725.
Proceedings. Bb 725c.
Bibliotheca Indica. Bb 1200.

16. The American Journal of Archaeology in Cambridge, Mass. (Editor-in-Chief: Professor Harold N. Fowler, Western Reserve University, Cleveland, Ohio, U. S. A.) — Na 139.
17. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
    Journal. Bb 760.
18. Les Echos d'Orient in Constantinopel. Ia 33. 4°.
19. R. Istituto di Studi superiori in Florenz, Piazza San Marco 2.
    Accademia orientale. Bb 1247. 4°.
    Collezione scolastica. Bb 1247a.
*20. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza S. Marco 2.
    Giornale. Bb 670.
21. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
    Nachrichten. Ae 30.
22. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
    Mittheilungen. Nh 200 (mit der Beilage: Stiria illustrata, Nh 200a).
    Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Nh 201.
*23. Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
    Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I. Bb 608.
24. Teyler's Theologisch Tijdschrift in Haarlem. — Ia 135.
25. Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg. Redakteur: Dr. Max Grunwald, Rabbiner in Wien, XV, Turnergasse 22.
    Mitteilungen. Oc 1000.
*26. L'École Française d'Extrême-Orient in Hanoi.
    Bulletin. Bb 628. 4°.
27. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
    Journal de la Société Finno-Ougrienne. Fa 60. 4°.
    Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Fa 61. 4°.
28. La Revue Biblique Internationale in Jerusalem. — Ia 125.
*29. Das Curatorium der Universität in Leiden.
    Einzelne Werke, besonders die orientalischen Bücher, welche mit Unterstützung der Regierung gedruckt werden.
30. Die Zeitschrift „T'oung-pao" in Leiden (Herr Prof. Henri Cordier, Paris (16e), 54 rue Nicolo). — Bb 905. 4°.
31. Das Archiv für Religionswissenschaft in Leipzig. — Ha 5.
32. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
    Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Ia 140.
    Mittheilungen und Nachrichten des D. P.-V. Ia 140a.
†33. Die Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig.
    Berichte. Ae 51.
    Abhandlungen. Ae 8. 4°.
†34. Das Semitistische Institut der Universität Leipzig.
    Leipziger semitistische Studien. Bb 1114.
35. The Gypsy Lore Society in Liverpool (R. A. Scott Macfie, Esq., 6, Hope Place).
    Journal. Eb 6200.
36. The Anthropological Institute of Great Britain and Ireland in London, W, 3 Hanover Square.
    Journal. Oc 175. 4°.
37. The Society of Biblical Archaeology in London, WC, Bloomsbury, 37 Great Russell Street.
    Proceedings. Ic 2290.
*38. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London, W, 22 Albemarle Street.
    Journal. Bb 750.
*39. The Royal Geographical Society in London, W, 1 Savile Row.
    The Geographical Journal. Oa 151.
40. L'Athénée oriental in Löwen.
    Le Muséon. Af 116.

41. The Ethnological Survey for the Philippine Islands in Manila.
*42. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. Ae 185.
Abhandlungen der philos.-philolog. Classe. Ae 10. 4°.
*43. The American Oriental Society in New Häven.
Journal. Bb 720.
44. La Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran in Oran.
Bulletin Trimestriel. Bb 630. 4°.
*45. L'Ecole spéciale des Langues Orientales Vivantes in Paris, 2, rue de Lille.
Publications de l'Ecole des L. O. V. Bb 1250. 8°. 4°. 2°.
Bibliothèque de l'Ecole des L. O V. Bb 1119. 50
46. Le Musée Guimet in Paris.
Annales. Bb 1180. 4°.
Annales (Bibliothèque d'Etudes). Bb 1180a. 4°.
Revue de l'Histoire des Religions. Ha 200
47. La Revue Archéologique in Paris, 2, rue de Lille. — Na 325.
48. La Revue de l'Orient Chrétien in Paris. Librairie Picard, 82 rue Bonaparte. — Ia 126.
49. La Société Asiatique in Paris, rue de Seine, Palais de l'Institut.
Journal Asiatique. Bb 790.
*50. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
Bulletin. Ae 65. 4°.
Mémoires. Ae 70. 4°. [Bisher nicht vollständig.] 30
Bibliotheca Buddhica. Eb 2020.
Βυζαντινα Χρονικα. Eg 330. 4°.
Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Imp. d. sciences de St.-Pétersbourg. Oc 263. 4°.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.
*51. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
Извѣстія. Oa 42.
Отчетъ. Oa. 43.
Записки . . . По отдѣленію этнографіи. Oa 48.
52. The American Philosophical Society in Philadelphia, 104 South 5th Street.
Proceedings. Af 124.
*53. Studi italiani di filologia indo-iranica in Pisa. — Eb 827.
*54. R. Accademia dei Lincei in Rom.
Rendiconti. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ae 45.
Atti (Rendiconti delle sedute solenni). Ae 45a. 4°.
55. Die Zeitschrift „Bessarione" in Rom, Piazza S. Pantaleo No. 3. — Bb 606.
56. La Scuola orientale della R. Università in Rom.
Rivista degli studi orientali. Bb 885.
57. Die Internationale Zeitschrift „Anthropos" in Salzburg (Herr P. W. Schmidt in St. Gabriel, Mödling b. Wien).
58. The China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
Journal. Bb 765.
59. The Director General of Archæology in India in Simla.
*60. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tokyo.
The Journal of the College of Science, Imperial University o Tokyo, Japan. P 150. 4°.
Calendar. Ae 74.
61. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
Transactions. Fg 100.

62. La Revue Tunisienne in Tunis, Institut de Carthage. — Oa 208.
*63. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
Sphinx. Ca 9.
Einzelne jeweilig erscheinende Universitätsschriften. Auch Af 155.
*64. The Bureau of Ethnology in Washington.
Bulletin (bisher in der Bibliothek auf verschiedene sachliche Abteilungen verteilt).
Annual Report. Oc 2380. 4°.
65. The Smithsonian Institution in Washington.
Annual Report of the Board of Regents. Af 54.
*66. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Sitzungsberichte. Philosoph.-histor. Classe. Ae 190.
Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Nh 170.
Fontes rerum Austriacarum. Nh 171.
67. Die Numismatische Gesellschaft in Wien, I, Universitätsplatz 2.
Monatsblatt. Mb 135. 4°.
Numismat. Zeitschrift. Mb 245.
68. Die Mechitharisten-Congregation in Wien, VII, Mechitharistengasse 4.
Handēs amsoreay. Ed 1365. 4°.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Deutsche Marokko-Bibliothek (Herrn Hofbuchhändler W. Süsserott in Berlin, W 30, Neue Winterfeldtstr. 3 a).
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Exzellenz der Herr Staatsminister a. D. von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Das Katholische Deutsche Hospiz in Jerusalem (auch die „Abhandlungen").
The India Office Library in London, SW, Whitehall.
Die Kaiser Wilhelms-Bibliothek in Posen (auch die „Abhandlungen").
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Letztes Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke

s. ZDMG. Bd. 62, S. XX ff.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1909 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1420 Herr Dr. Isaac Eisenberg, Rabbiner in Waidhofen an der Thaya, N.-Ö., und

1421 Herr Dr. phil. Ditlef Nielsen, Privatdozent a. d. Univ. Kopenhagen, V, Halls Allé 1.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre Ehrenmitglieder:

Herrn Prof. Dr. V. Fausbøll in Kopenhagen, † 3. Juni 1908, und

Herrn Prof. Dr. M. J. de Goeje in Leiden, † 17. Mai 1909.

Seinen Austritt erklärte Herr Prof. J. Preuss in Karlsruhe.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. C. Bartholomae in Straßburg i/Els., Spachallee 1,

Herr Prof. Dr. E. Brünnow, 49, Library Place, Princeton, N. J., U. S. A.,

Herr Dr. W. Caspari in Erlangen, Essenbacher Str. $21^1/_2$,

Herr Prof. Dr. O. Franke in Königsberg i/Pr., IX, Luisenallée 75,

Herr Prof. Dr. P. Haupt, 15. Mai bis 30. Sept. in Fell Burn Lodge, Randolph, N. H., U. S. A.,

Herr Rudolf Haupt in Leipzig, Langestr. 29,

Herr Dr. D. Herzog in Graz, Joanneumring 11,

Herr Geh. Regierungsrat Prof. Dr. A. Hillebrandt in Deutsch-Lissa b. Breslau, Kastanienallee 3,

Herr Dr. G. Hölscher in Halle a/S., Viktor Scheffelstr. 15 I,

Herr Prof. Dr. H. Lüders in Charlottenburg, Sybelstr. 20,

Herr Dr. S. Ochser, Rabbiner in Kuttenplan i. Böhmen,

Herr Prof. Dr. J. Robertson in Edinburgh, 161 Mayfield Rd,

Herr Dr. G. Rothstein in Friedenau b. Berlin, Blankenbergstr. 1,

Herr Oberbibliothekar Dr. H. Schnorr von Carolsfeld in München, Franz Josefstr. 15,

Herr Dr. Freih. A. v. Staël-Holstein in St. Petersburg, Quai Toutchkoff 4,

Herr Prof. Dr. M. Streck in Würzburg, Kapuzinerstr. 21a,

Bai Bahadur V. Venkayya, Epigraphist to the Government of India, in Simla,

Herr Dr. J. Ph. Vogel in Amsterdam, Vandelstraat 5,

Herr Dr. G. Weil in Bonn, Gierg. 28, und

Herr Prof. Dr. M. Winternitz in Prag, Smichow, Kroneng. 16.

Verzeichnis der vom 10. Januar bis 14. Mai 1909 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List and Book Review. Vol. XIX, Nos. 11—12. Nov.—Dec., 1908. Vol. XX, Nos. 1—2. Jan.—Febr., 1909. London.
2. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen, Philosophische und historische; der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1908. Berlin 1908.
3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1908. Heft 6. Geschäftliche Mitteilungen. 1908. Heft 2. Berlin 1908.
4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVII. Fasc. 7—9. Roma 1908.
5. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1909. No. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. St.-Pétersbourg.
6. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1908. XL—LIII. Berlin 1908.
7. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1908. Abhandlung 1—6. München 1908.
8. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 154—157. 158 [Register fehlt]. 159. 160. 1. 6. 8. 161, 1. 2. Wien 1907. 1908.
9. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution, for the Year ending June 30, 1907. Washington 1908.
10. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses ... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. IX. No. 4. Vol. X. No. 1. Louvain 1908. 1909.
11. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society ... Vol. XLVII. September—December, 1908. No. 190. Philadelphia 1908.
12. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXVIII. Fasc. I. II. Bruxellis 1909.
13. Zu Ah 5g. *Poncelet*, Alb., Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae. p. 449—480. 481—Schluß.
14. Zu Ah 16. 4°. Jahresbericht, Sechster, der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Berlin 1908.
15. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* ... Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XXI. Jahrgang (für 1907). Erstes Heft. Berlin 1909.

16. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie III. Vol. V. Fasc. 103—105. Vol. VI. Fasc. 106. Anno XIII. 1908—1909. Roma.

17. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks. — Achtste Deel. (Deel LXII der geheele Reeks). Eerste en tweede Aflevering. 's Gravenhage 1909.

18. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome VIII, no. 3—4. Hanoi 1908.

19. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume ventunesimo. 1908. Firenze 1908.

20. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. January, April, 1909. London.

21. Zu Bb 755. Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. No. LXIII. Vol. XXIII. Bombay 1909.

22. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society. Volume XX. No. 60. Volume XXI. No. 61. Colombo 1909.

23. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome XI. No. 1. 2. 3. XII. No. 1. Paris.

24. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. XI. 1908. No. 12. XII. 1909. No. 1. 2. 3. 4.

25. Zu Bb 819. 4°. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold *von Lichtenberg*. 2. Band. 3. Heft. Leipzig 1909.

26. Zu Bb 885. Rivista degli Studi Orientali . . . Anno II. Volume II. Fasc. primo, secondo. Roma-Lipsia 1908. 1909.

27. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel LI. Aflevering 2. Batavia | 's Hage 1908.

28. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLVI. 1908. Aflevering 2 en 3. Batavia | 's Gravenhage 1908.

29. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. IX. No. 5. Vol. X. No. 1. Leide 1908. 1909.

30. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiundsechzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1908.

31. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XXII. Band. Heft IV. Wien 1908.

32. Zu Bb 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. *Fischer* und H. *Zimmern*. III, 6; V, 1. Leipzig 1909.

33. Zu Bb 1180. 4°. Annales du Musée Guimet. Tome trente-unième. Première partie. Deuxième partie. Paris 1907. 1908.

34. Zu Bb 1223. E. J. W. *Gibb* Memorial Series. Vol. VI, 2. The Irshâd al-arîb ilâ ma'rifat al-adîb . . . edited by D. S. *Margoliouth*. Volume II. — The Tajârib al-umam or History of Ibn Miskawayh . . . by Leone *Caetani*. Volume I.

35. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1907. 5. 12. Jahrgang. 1909. 1/2. 14. Jahrgang. Berlin.

36. Zu Bb 1250. 4°. (IV, 5.) El-Bokhâri, Les traditions islamiques traduites de l'arabe avec notes et index par O. *Houdas*. Tome troisième. Paris 1908.

37. Zu Bb 1250. *Abū Zaid Aḥmad b. Sahl al-Balḫī*, Le Livre de la Création et de l'Histoire . . . publié et traduit . . . par Cl. *Huart*. Tome IV. Paris 1907. [= PÉLPV. IVe Série. — Vol. XXI.]

38. Zu Bb 1251. 4°. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Volume X. Répertoire d'Épigraphie Jaina . . . par A. *Guérinot*. Paris 1908.

39. Zu Bb 1280. 4°. Harvard Oriental Society, Volume XI. The Panchatantra . . . in the recension . . . of . . . Purnabhadra. Critically edited . . . by Johannes *Hertel*. Cambridge, Massachusetts, 1908. (Von Prof. Lanman.)

40. Zu Bb 1841. 2°. Linguistic Survey of India. Compiled and edited by G. A. *Grierson*. Vol. IX. Part II. Calcutta 1908. (Vom Secretary of State for India in Council.)

41. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. XII. Fasc. IV. V. VI. Upsala.

42. Zu Ca 15. 4°. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von A. *Erman* und G. *Steindorff*. 45. Band. 1. Heft. Leipzig 1909.

43. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. [Jetzt: Catalogue of Books and Pamphlets registered in Eastern Bengal and Assam.] For the quarter ending the 30st June, . . . the 30th September 1908.

44. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter ending the 30st September, 1908. Wednesday, March 3, 1909.

45. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 30th September 1908. Rangoon 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

46. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 30st September, 1908. Lahore 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

47. Zu Eb 485. 2°. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 30th September, . . . the 31st December, 1908. Nagpur 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

48. Zu Eb 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Rangacharya* . . . Vol. IV. Upapurāṇas and Sthalamāhātmyas. Second Part. Madras 1908.

49. Zu Eb 765a. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the Quarter ending June 1907. (Allahabad 1907.)

50. Zu Eb 4435. 4°. Jātaka, The, or Stories of the Buddha's former Births. Translated from the Pāli by Various Hands under the editorship of E. B. *Cowell*. Vol. VI. Translated by E. B. *Cowell* and W. H. D. *Rouse*. Cambridge 1907.

51. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. II. No. 3. Liverpool 1909.

52. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1909. No. 2. 3. 4.

53. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. IX. évfolyam. 1908. 3. szám. Budapest.

54. Zu Fa 3152. *Gibb*, E. J. W., A History of Ottoman Poetry. Volume V. edited by Edward G. *Browne*. London 1907.

55. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume IV. Part I. Bangkok 1907. (Von der Siam Society.)

56. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 12. Erstes Heft. Leipzig 1909.

57. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Vingt-huitième année. Tome LVII, 2. 3. Paris 1908.

58. Zu Ia 33. 4°. Echos d'Orient. 12e année. No. 74. 75. Janvier, Mars 1909.

59. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale . . . Nouvelle Série. Sixième Année. No. 1. 2. Janvier, Avril 1909. Paris, Rome.

60. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome III (XIII). 1908. No. 4. Paris.

61. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno XXVI. Gennaio, Febbraio, Marzo; Aprile, 1909. Firenze.

62. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Zevende Jaargang. Aflevering 1. 2. Haarlem 1909.

63. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von G. *Hölscher*. 1909. Nr. 1. 2.

64. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXI. Part 1. 2. 3. London 1909.

65. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 307. 308. 309. 310. VIII. Band. (Nr. 2. 3. 4. 5.) 1909.

66. Zu Mb. 868. A Catalogue of the Indian Coins in the British Museum. Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty . . . by Edward James *Rapson*. London 1908. (Von den Trustees of the British Museum.)

67. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Vol. XII. 1908. Number 4. Norwood, Mass. [Dazu:] Supplement to Volume XII. 1908. Annual Reports 1907—1908. — Vol. XIII. 1909. Number 1.

68. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XII. Novembre —Décembre 1908. Tome XIII. Janvier—Février 1909. Paris 1908. 1909.

69. Zu Na 426. 4°. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XVIII. Вып. II—III. С.-Петербургъ 1908.

70. Zu Na 428. 4°. Записки Классическаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ V. С.-Петербургъ 1908.

71. Zu Nf 342. 2°. Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st March 1908. (Vom Government of Bombay. General Department. Archaeology.)

72. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by *Sten Konow*. Vol. IX. Part VI. April 1908. Calcutta.

73. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 96, 1. 2. 98, 1. 99, 1. Wien 1907. 1908.

74. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. Band LX. Wien 1907.

75. Zu Nh 201. Beiträge zur Erforschung steirischer Geschichte. [Früher: Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen]. 36. Jahrgang. Graz 1908.

76. Zu Nh 202. Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark. ... VI. Jahrgang. Heft 1—3. Graz 1908.

77. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1908 годъ. С.-Петербургъ 1909.

78. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXIII. No. 2. February, No. 3. March, No. 4. April, No. 5. May, 1909. London.

79. Zu Oa 208. 8°. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Seizième Année. No. 73. 74. Tunis 1909.

80. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1909. No. 1. 2. 3. 4. Berlin.

81. Zu Ob 2780. 4°. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1679. Uitgegeven ... onder toezicht van F. de *Haan*. Batavia | 's Hage 1909.

82. Zu Oc 175. 4°. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXVIII, 1908. July to December. London.

83. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VIII. No. 3. Bombay 1909.

84. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde ... Herausgegeben von M. *Grunwald*. 12. Jahrgang, 1., 2. Heft. (Der ganzen Reihe 29., 30. Heft.) Leipzig 1909.

85. Zu Oc 2380. 4°. Twenty-Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1904—1905. Washington 1908.

86. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XXIII, Article 15. Vol. XXVI, Art. 1. Vol. XXVII, Art. 1. 2. Tōkyō 1908. 1909.

II. Andere Werke.

12464. *Schrader*, F. Otto, A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Adyar Library. Vol. I. Madras 1908. (Von der Adyar Library.) Eb 741.

12465. Publications of the Royal Historical Research Society. 1. Phra Râjavicârana. The Record kept by the Princess Narindr Devi from 1767—1820, edited by ... King Chulalonkorn ... Bangkok 127 (1908). (Von der Vajirayan National Library, Bangkok.) Ff 2785.

12466. Ancient Persian Lexicon and the Texts of the Achaemenidan Inscriptions transliterated and translated with special reference to their recent re-examination. By Herbert Cushing *Tolman*. Nashville, Tennessee, 1908. = Vanderbilt University Studies, Vol. I, No. 2. 3. (Vom Verfasser.) Ec 895.

12467. Buch der Strahlen. Die größere Grammatik des Barhebräus. Übersetzung ... von Axel *Moberg*. Einleitung und zweiter Teil. Leipzig 1907. (R.) Dc 1745.

12468. Vier geistliche Gedichte in syrischer und neusyrischer Sprache. Aus den Berliner Handschriften Sachau 188 und 223 ... herausgegeben von Bernard *Vandenhoff*. Münster i. W. 1907. (R.) Dc 2047.

12469. *Rama Varma Raja*, K., Comparative Studies. Madras 1908. (R.) Eb 960.

12470. Légendes coptes. Fragments inédits, publiés, traduits, annotés par Noël *Giron* . . . Paris 1907. (R.) Ca 883.

12471. Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie (ca. 2300—2000 v. Chr.) . . . von Moses *Schorr*. Wien 1907. = SWA 155, 2. (R.) Db 581.

12472. *Brockelmann*, C., Franz Nikolaus *Finck*, Johannes *Leipoldt*, Enno *Littmann*, Geschichte der christlichen Literaturen des Orients. Leipzig 1907. (R.) Bb 1387.

12473. Die Jñāta-Erzählungen im sechsten Aṅga des Kanons der Jinisten. Von Wilhelm *Hüttemann*. Straßburg 1907. (R.) Eb 4731 = Y 9. 8°.

12474. Die jüdisch-aramaeischen Papyri von Assuan. Sprachlich und sachlich erklärt von W. *Staerk*. Bonn 1907. (R.) Dc 730 = Y 9. 8°.

12475. Selections from Arabic Geographical Literature edited with Notes by M. J. *de Goeje*. Leiden 1907. = Semitic Study Series, edited by Richard J. H. *Gottheil* and Morris *Jastrow* jr. No. VIII. (R.) De 10365.

12476. *Thirtle*, James William, Old Testament Problems. Critical Studies in the Psalms & Isaiah. London 1907. (R.) Ic 1352.

12477. *Schwen*, Paul, Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten. Berlin 1907. (R.) Ie 308.

12478. *Engel*, Moritz, Wirklichkeit und Dichtung. Aufschlüsse in und zu 1 Mose 2—4; 6, 1–11; 9, 18–27; 11 und 12, 1–6 . . . Dresden 1907. (R.) Id 521.

12479. Die Fragen des Königs Menandros. Aus dem Pāli zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von F. Otto *Schrader*. Berlin o. J. (R.) Eb 4502.

12480. *Rosanes*, Salomon A., Geschichte der Juden in Türkei [so!] vom Jahre 1300—1520 . . . nebst einem Verzeichnisse der hebr. Bücher, welche bis 1520 in der Türkei gedruckt wurden, von N. *Porges* . . . Husiatyn 1907. (R.) Nd 453.

12481. Proverbes abyssins. Traduits, expliqués et annotés . . . Par Jacques *Faïtlovitch*. (Lausanner Diss.) Paris 1907. (R.) Dg 720.

12482. A New Boundary Stone of Nebuchadrezzar I. from Nippur. With a Concordance of Proper Names and a Glossary of the Kudurru Inscriptions thus far published. By Wm. J. *Hinke*. Philadelphia 1907. = The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series D: Researches and Treatises edited by H. V. Hilprecht. Volume IV. (R.) Db 593.

12483. Monachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel. Von M. *Barol*. Berlin 1907. (R.) Dh 6305.

12484. *Kräutlein*, Jonathan, Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen . . . Leipzig 1908. (R.) Id 279.

12485. *Elbogen*, J., Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. Berlin 1907. = Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums, Band I, Heft 1. 2. (R.) Hb 1191/50. 4°.

12486. *Neumark*, David, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt. Erster Band: Die Grundprinzipien I. Berlin 1907. (R.) L 228. 4°.

12487. *Möller*, Hermann, Semitisch und Indogermanisch. Erster Teil. Konsonanten. Kopenhagen 1907. (R.) Bb 1630.

12488. Indica. Texte, Übersetzungen und Studien aus den Gebieten der indischen Religions-, Kultur- und Sprachgeschichte . . . herausgegeben von Ernst *Leumann*. Heft 1—4. Leipzig 1907. (R.) Eb 815.

12489. *Cheyne*, T. K., Traditions & Beliefs of Ancient Israel. London 1907. (R.) Ic 273.

12490. The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter. Edited . . . and englished by Fred. C. *Conybeare*. London 1907. (R.) Ib 2040.

12491. Praktischer Führer auf dem Gebiete christlicher Kunst in Österreich samt einer Auswahl neuerer Werke . . . herausgegeben von der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Wien 1908. (R.) Qb 917.

12492. Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul par H. *Pognon*. Paris 1907. (R.) Da 1194. 2°.

12493. *Christensen*, Arthur, L'Empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour. København 1907. (R.) Nf 568. 4°.

12494. *Schmidt*, W., Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet. (SA. aus: Anthropos, II, 2—6.) Salzburg 1907. (R.) Ba 838. 4°.

12495. *Schapiro*, Israel, Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans. Erstes Heft. Leipzig 1907. (R.) [Erweiterte Ausgabe von De 1762 = Y 9. 8°. No. 12395.] De 1762a.

12496. *Hoerschelmann*, Werner von, Die Entwicklung der altchinesischen Ornamentik. Leipzig 1907. = Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte. Herausgegeben von Karl *Lamprecht*. Viertes Heft. (R.) [Erweiterte Ausgabe von Qb 710 = Y 7. 8° No. 12295.] Qb 710a.

12497. *Bork*, Ferdinand, Beiträge zur kaukasischen Sprachwissenschaft. Teil I. II. (Schulprogramme.) Königsberg i. Pr. 1907. 1908. (R.) Fi 10 = Y 10. 8°.

12498. *Hejcl*, Johann, Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. Freiburg im Breisgau 1907. = Bibl. Studien . . . herausg. von O. Bardenhewer, XII, 4. (R.) K 184.

12499. *Спицынъ*, *А.*, Краткій Каталогъ Музея Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. С.-Петербургъ 1908. Na 426a.

12500. *Foucher*, A., Une liste indienne des actes du Buddha . . . Paris 1908. (Von der École Pratique des Hautes Études, Paris.) Hb 2462 = Y 10. 8°.

12501. *Conant*, Martha Pike, The Oriental tale in England in the eighteenth century. [Besprechung von Victor *Chauvin*.] A. aus: Revue de l'Instruction Publique en Belgique. Bruxelles o. J. (Vom Verfasser.) G 45/50 = Y 10. 8°.

12502. Notice des Travaux et Publications de Cl. *Huart*. O. O. u. J. Nk 439 = Y 2. 4°.

12503. *Scheerer*, Otto, The Batán Dialect as a member of the Philippine group of languages. — *Conant*, Carlos Everett, „F" and „V" in Philippine languages Manila 1908. = Bureau of Science. Division of Ethnology Publications. Vol. V. Parts I and II. Fb 2376. 4°.

12504. *Harrassowitz*, Otto, Bücher-Catalog 318. Grammatiken, Lexica und Chrestomathien von fast allen Sprachen der Erde . . . Leipzig 1909. Ac 183w.

12505. The Daśakumâracharita of *Daṇḍin* with three Commentaries . . . Edited . . . by Nârâyaṇa Bâlkṛishṇa *Godabole* and Kâśinâth Pâṇḍurang *Parab*. Fifth revised edition. Bombay 1906. (Kauf.) Eb 2596.

12506. The Kirâtârjuniya of Bhâravi with the Commentary (Ghaṇṭâpatha) of Mallinâtha and various readings. Edited by *Durgâprasâd* and Kâśinâth Pâṇḍurany *Parab*. Fifth revised edition. Bombay 1903. (Kauf.) Eb 2291.

12507. The Śiśupâlavadha of Mâgha with the Commentary (Sarvankashâ) of Mallinâtha. Edited by *Durgâprasâd* and *Śivadatta*. Fourth edition. Bombay 1905. (Kauf.) Eb 3136.

12508. The Kumârasambhava of Kâlidâsa with te Commentary (the Sanjivini) of Mallinâth . . . and of Sitârâm . . . Edited . . . by Vâsudev Laxman Shâstrî *Fansikar*. Fourth edition. Bombay 1906. (Kauf.) Eb 2867.

12509. *Löw*, Immanuel, Aramäische Schlangennamen. Szegedin 1909. (Vom Verfasser.) Dc 291 = Y 10. 8°.

12510. Ein neuer Text über die Jezîdis, von Hugo Grothe . . . heimgebracht. Vorläufige Mitteilung von Georg *Jacob*. (A. aus: Beiträge zur Kenntnis des Orients, Bd. VII.) (Vom Verfasser.) Fa 2917 = Y 10. 8°.

12511. *Vassel*, Eusèbe, Inscription Punique. (A. aus: Mateur, Oppidum Materense.) (Vom Verfasser.) Di 104/100 = Y 2. 4°.

12512. *Hrdlička*, Aleš, Physiological and medical observations among the Indians of southwestern United States and northern Mexico. Washington 1908. Oc 2322.

12513. *Flashar*, Martin, Das Ghain in der Septuaginta. I. Teil. (Diss.) Halle a. S. 1908. (Von Prof. Dr. R. Schmidt.) Dh 457 = Y 10. 8°.

12514. *Nyok-Ching Tsur*, Die gewerblichen Betriebsformen der Stadt Ningpo in China. (Leipziger Diss.) Tübingen 1909. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) K 820 = Y 10. 8°.

12515. The History of the Egyptian Cadis as compiled by Abū 'Omar Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn Ya'qūb al-Kindi together with additions by Abū al-Ḥasan Aḥmad Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Burd edited . . . by Richard J. H. *Gottheil*. Paris, P. Geuthner, 1908. (Vom Verleger.) De 7872.

12516. *Rothstein*, J. Wilhelm, Grundzüge des hebräischen Rhythmus und seiner Formenbildung . . . Leipzig 1909. (Vom Verfasser.) Dh $\frac{1342}{35}$.

12517. Psalmentexte und der Text des Hohen Liedes rhythmisch und kritisch bearbeitet von J. W. *Rothstein*. (SA. aus des Verfassers Grundzüge des hebr. Rhythmus.) Leipzig 1909. (Vom Verfasser.) Ib 346.

12518. A Supplementary Catalogue of Sanskrit, Pali, and Prakrit Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1892—1906. Compiled by L. D. *Barnett*. London 1908. (Von den Trustees of the British Museum.) Eb 38. 4°.

12519. Documents présargoniques par Allotte de la *Fuye*. Fascicule I. Première partie. Paris 1908. (Vom Verfasser.) Db 426. 2°.

12520. Išô'dâdh's Kommentar zum Buche Hiob. I. Teil. Text und Übersetzung von Johannes *Schliebitz*. Gießen 1907. (R.) Dc 2305.

12521. Karl *Vollers*. Ein Nachruf. Von C. H. *Becker*. (SA. aus dem Hamburg. Correspondenten No. 172 [1909].) (Vom Verfasser.) Nk 903 = Y. 2. 4°.

III. Handschriften etc.

B 703. Abschrift von Codex pers. Bibl. Univ. Petrop. No. 849. 10 Seiten. (Geschenk von Fräulein Teufel, Cöln.)

B 704. Abschrift von Ms. Bibl. Sprenger 1412. 159 Doppelblätter. (Desgl.)

B 705. Siṃharāja's Prākṛtarūpāvatāra. Abschrift in Nāgarī von einem Grantha-Ms. in Kumbakonam, von Paṇḍit V. Śrīnivāsa Śāstrī 1904 angefertigt. 92 Seiten. (Geschenk von Prof. Dr. E. Hultzsch.)

— —

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner.

Vorläufige Anzeige.

Die 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner

wird von Dienstag den 28. September bis Freitag den 1. Oktober 1909 in **Graz** stattfinden.

Vorsitzende:

Univ.-Prof. Dr. *Heinrich Schenkl*, Maria-Trost bei Graz,
Regierungsrat Gymnasialdirektor Dr. *Otto Adamek*, Graz, Lichtenfelsgasse 3.

Als Obmänner haben die vorbereitenden Geschäfte übernommen:

für die philologische Sektion:

Gymnasialdirektor Dr. *Albin Nager*, Graz, Kaiserfeldgasse 20,
Univ.-Prof. Dr. *Richard C. Kukula*, Graz, Ruckerlberggasse 5;

. . . . . .

für die archäologische Sektion:

Univ.-Prof. Dr. *Hans Schrader*, Graz, Parkstraße 17,
Gymn.-Dir. Dr. *Hans Gutscher*, Leoben,
Gymn.-Prof. Dr. *Rudolf Wimmerer*, Graz, Rosenberggürtel 25;

. . . . . .

für die historisch-epigraphische Sektion:

Univ.-Prof. Dr. *Adolf Bauer*, Graz, Heinrichstraße 97,
Univ.-Prof. Dr. *Otto Cuntz*, Graz, Kroisbachgasse 4,
Gymn.-Prof. Dr. *Artur Ledl*, Graz, Kopernikusgasse 20;

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

für die indogermanische Sektion:

Univ.-Prof. Dr. *Rudolf Meringer*, Graz, Universitätsstraße 27,
Gymn.-Prof. *Anton Lantschner*, Graz, Parkstraße 7;

für die orientalische Sektion:

Univ.-Prof. Dr. *Johann Kirste*, Graz, Salzamtsgasse 2,
Univ.-Prof. Dr. *Nikolaus Rhodokanakis*, Graz, Mandellstraße 7.

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

Vorträge für die allgemeinen Sitzungen sind bis zum 1. Juni bei einem der beiden Vorsitzenden, für die Sektionen

bei einem der Herren Obmänner anzumelden. Im Laufe des Monates Juli wird eine zweite Einladung mit dem vollständigen Verzeichnis der angemeldeten Vorträge und der Ankündigung der in Aussicht genommenen festlichen Veranstaltungen versendet werden.

. . . . . .

Am Sonntag den 26. und Montag den 27. September 1909 findet in Graz die Jahresversammlung des deutschen Gymnasialvereines statt; ebenso wird in herkömmlicher Weise mit der orientalischen Sektion die Sitzung der deutschen morgenländischen Gesellschaft verbunden werden.

. . . . . .

Graz, im März 1909. **Schenkl. Adamek.**

Allgemeine Versammlung

der D. M. G. am 29. Sept. 1909 zu Graz.

Die diesjährige Allgemeine Versammlung wird, im Anschluß an die vom 28. Sept. bis 1. Okt. tagende 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, am Mittwoch, den 29. Sept. 1909, 9 Uhr früh, zu Graz in einem später zu bestimmenden Hörsaale der Universität abgehalten werden.

Halle und Leipzig, im Juni 1909.

Der geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1909 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1422 Herr Dr. Carlo Beranheimer, Privatdozent a. d. Univ. Bologna, via Guerrazzi 13,

1423 Herr Dr. Johann Kirste, Prof. a. d. Univ. Graz, Salzamtsg. 2, und

1424 Herr Referendar Werner Stern in Magdeburg, Augustastr. 29.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Siegmund Fraenkel in Breslau, und

The Rev. Dr. Charles H. Wright in London.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Dr. P. Schroeder, kais. deutscher Generalkonsul a. D., in Groß-Lichterfelde bei Berlin, Theklastr. 10 I,

Herr Dr. B. Vandenhoff in Münster i/W., zum guten Hirten 38, und

Herr Prof. Dr. M. Walleser in Kohl a/Rh.

Verzeichnis der vom 15. Mai bis 24. Juni 1909 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ae 10. 4°. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 23. Bandes 3. Abteilung. 25. Band, 1. Abhandlung. München 1909.

2. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1909. Heft 1. Berlin 1909.

3. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1909. No. 8. 9. 10. St.-Pétersbourg.

4. Zu Ae 155. 4°. Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna . . . Sezione di scienze storico-filologiche. Serie I. Tomo II. 1907—08. Fascicolo 1. 2. Sezione di scienze giuridiche. Serie I. Tomo II. 1907—08. Fascicolo 1. 2. — Rendiconto . . . Vol. I. Fascicolo 2. Vol. II. Fascicolo 1. Bologna 1908. 1909.

5. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1909. I—XXIII. Berlin 1909.

6. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1908. Abhandlung 7—11. Register. 1909. Abhandlung 1—4. München 1908. 1909.

7. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-Historische Klasse. 158. Band, 6. Abhandlung. 160. Band, Abh. 2. 3. 7. 161. Band, Abh. 5. 6. 8. Wien 1908. 1909.

8. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome IX, No. 1. Hanoi 1909.

9. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Twenty-ninth Volume. New Haven 1909.

10. Zu Bb 725. Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. New Series. Vol. III. No. 5—10. Vol. IV. No. 1—4 und Extra-Nummer. Calcutta 1908.

11. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome XII. No. 2. Paris.

12. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. XII. 1909. No. 5.

13. Zu Bb 819. 4°. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold *von Lichtenberg*. 3. Band. 1. Heft. Leipzig 1909.

14. Zu Bb 834. 8°. Monde Oriental, Le. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie . . . Vol. II. 1907—08. Fasc. 3. Vol. III. 1909. Fasc. 1. Uppsala. (Von der Universitäts-Bibliothek Uppsala)

15. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. X. No. 2. Leide 1909.

16. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreiundsechzigster Band. I. Heft. Leipzig 1909.

17. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XXIII. Band. Heft I. Wien 1909.

18. Zu Bb 1125 (4). A. *Socin*'s Arabische Grammatik, Paradigmen, Litteratur, Übungsstücke und Glossar. Sechste Auflage, neu bearbeitet von Karl *Brockelmann*. [= Porta linguarum orientalium. Pars IV.] Berlin 1909. (Von Herrn Prof. Dr. Brockelmann.)

19. Zu Bb 1200, s, 33. Anantabhaṭṭa, The Vidhāna-Pārijāta. Edited by Paṇḍita *Tārāprasanna Vidyāratna*. Vol. II. Fasciculus II. Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1190.]

20. Zu Bb 1200, s, 92. Baudhāyana Śrauta Sūtram. Edited by W. *Caland*. Vol. II. Fasciculus II. Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1196.]

21. Zu Bb 1200, s, 172. Gadādhara Rājaguru, Gadādhara Paddhatau Kālāsara. Edited by *Sadāçiva Miçra* of Purī. Vol. II. Fasciculus IV. Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1195.]

22. Zu Bb 1200, s, 200². Gobhiliya Grihya Sutra, with a commentary by the editor. Edited by *Chandra Kānta Tarkālankāra*. Vol. II, Fasciculus II. (Second edition.) Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1188.]

23. Zu Bb 1200, s, 255. Caturvargacintāmaṇi. Prayascittakhaṇḍaṃ by *Hemādri*. Edited by Paṇḍit *Pramatha Nātha Tarkābhūṣaṇa*. Volume IV. Fasciculus VII. Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1186.]

24. Zu Bb. 1200, s, 394. [Kumārila,] Çlokavārtika translated from the Original Sanskrit with Extracts from the Commentaries of Sucarīta Miçra (the Kāçikā) and Pārthasārathi Miçra (the Nyāyaratnākara) by *Gaṅgānātha Jhā*. Contents. Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1183.]

25. Zu Bb 1200, s, 505. Nāgeśabhaṭṭa, Mahābhāṣyapradīpoddyota by Nāgeça Bhaṭṭa. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī*. Vol. III. Fasciculus VII. VIII. Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1182. 1185.]

26. Zu Bb 1200, s, 535. Narasiṃha Vājapeyī, Nityācāra-Pradīpaḥ. Edited by Paṇḍita *Vinoda Vihāri Bhaṭṭācāryya*. Vol. II. Fasciculus I. Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1194.)

27. Zu Bb 1200, s, 700. Śatapathabrāhmaṇam. The Çatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Ācārya*. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. VI. Fasc. I. II. III. Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1184. 1189. 1191.]

28. Zu Bb 1200, s, 720. Siddharṣi, Upamitibhavaprapañcā kathā. The Upamitibhavaprapañcā Kathā of Siddharshi. Originally edited by the late Peter *Peterson* and continued by Hermann *Jacobi*. Fasciculus XII. Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1171.]

29. Zu Bb 1223. E. J. W. *Gibb* Memorial Series. Vol. VI, 2. The Pearl-Strings . . . by 'Aliyyu'bnu'l-Ḥasan 'el-Khazrejiyy . . . By J. W. *Redhouse*. Vol. III. Leyden 1908.

30. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1909. 3. 14. Jahrgang.

31. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. XIII. Fasc. I. Upsala.

32. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. II. No. 4. Liverpool 1909.

33. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1909. No. 5.

34. Zu Fa 60. 4°. Journal de la Société Finno-Ougrienne. XXIV. XXV. Helsingissä 1907. 1908.

35. Zu Fa 61. 4°. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XXV. *Aarne*, Antti, Vergleichende Märchenforschungen. — XXVI. *Launis*, Armas, Lappische Juoigos-Melodien. Helsingfors 1908.

36. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 12. Zweites und drittes Heft. Leipzig 1909.

37. Zu Ia 33. 4°. Echos d'Orient. 12e année. No. 76. Mai 1909.

38. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome IV (XIV). 1909. No. 1. Paris.

39. Zu Ia 128. Rivista Cristiana . . . Nuova Serie. Anno XXVI. No. 5. Maggio 1909.

40. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXI. Part 4. London 1909.

41. Zu Mb 103. 4°. Jahresbericht 1908 der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Wien 1909.

42. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 311. VIII. Band. (Nr. 6.) 1909.

43. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XIII. Mars —Avril 1909. Paris 1909.

44. Zu Nf 380. 2°. Annual Report of the Director-General of Archæology for the year 1906—07. Part I. Simla 1909.

45. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 94, 2. Wien 1907.

46. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. Band LXI. Wien 1909.

47. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XLV. 1909 г. Выпускъ I—III. С.-Петербургъ 1909.

48. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXIII. No. 6. June, 1909. London.

49. Zu Oa 208. 8°. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Seizième Année. No. 75. Tunis 1909.

50. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1909. No. 5. Berlin.

51. Zu Ob 2101. [*Hunter:*] The Imperial Gazetteer of India. Vol. XXV. XXVI. New Edition. Oxford 1909.

II. Andere Werke.

12521. *Black*, George F., A Gypsy Bibliography. Provisional Issue 1909. Liverpool. (Von der Gypsy Lore Society.) Eb 6165.

12522. Bauddha-Stotra-Saṁgrahaḥ or A Collection of Buddhist Hymns. Volume I . . . Edited by Satis Chandra Vidyabhusana. Calcutta 1908. [= B. I., New Series, No. 1112.] Bb 1200, s, 90.

12523. Tibetan Translation of the Nyayabindu of Dharmakīrti with the Commentary of Vinītadeva. Edited with appendices by L. de la *Vallee Poussin*. Fasciculus I. Calcutta 1908. [= B. I., New Series, No. 1179.] Bb 1200, t, 40.

12524. Samaraicca Kahā. Edited by Hermann *Jacobi*. Fasciculus 1. Calcutta 1908. [= B. I., New Series, No. 1143.] Bb 1200, s, 237.

12525. The Rasárṇavam. Edited by *Praphulla Chandra Ráy* and *Haris-chandra Kaviratna*. Fasciculus I. Calcutta 1908. [= B. I., New Series, No. 1193.] Bb 1200, s, 620.

12526. Neuarabische Volksdichtung aus Egypten. Herausgegeben von Paul *Kahle*. Heft I. Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Egypten. Von Paul *Kahle*. Leipzig 1909. (Vom Verfasser.) Do 11614.

12527. Das Puṣpasūtra mit Einleitung und Übersetzung herausgegeben von Richard *Simon*. (Aus den Abhandl. d. K. Bayer. A. d. W. I. Kl. XXIII. Bd. III. Abt.) München 1909. (Vom Verfasser.) Eb 1830 4°.

12528. Essai sur Guṇādhya et la Bṛhatkathā suivi du texte inédit des chapitres XXVII à XXX du Nepāla-Māhātmya par Félix *Lacôte*. Paris 1908. (Vom Verleger.) Eb 2676.

12529. A History of Gujarat by *Mīr Abū Turāb Valī*. Edited with Introduction and Notes by E. Denison *Ross*. Calcutta 1908. [= B. I., New Series, No. 1197.] (Vom Herausgeber.) Bb 1200, p, 65.

12530. The Qawānīnu 's-ṣayyād of Khudā Yār Khān 'Abbāsī. Edited in the original Persian with English Notes by D. C. *Phillott*. Calcutta 1908. [= B. I., New Series, No. 1192.] Bb 1200, p, 56.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1909 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1425 Herr Dr. Fritz Wolff in Münster i/W., Erphostr. 37,

1426 Herr Prof. Dr. Reinhold Freiherr v. Lichtenberg in Südende b. Berlin, Mittelstr. 15a, und

1427 Herr Buchhändler J. B. Yahuda in Kairo.

In die Stellung von ordentlichen Mitgliedern sind ab 1909 eingetreten:

54 Das Deutsche Sionskloster „Dormitio" in Jerusalem, und

55 Das Kaiserliche Gouvernement von Deutsch-Ostafrika in Daressalam.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. A. Merx in Heidelberg, † 4. August 1909, und

Herrn Senator Dr. Otto Donner in Helsingfors, † 17. September 1909.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Dr. Paul Büchler, Oberlehrer am r. k. Obergymnasium zu Maros-Vásárhely, Siebenbürgen,

Herr Prof. Dr. F. Delitzsch in Halensee, Kurfürstendamm 135,

Herr Rabbiner Dr. I. Eisenberg in Dobřisch b. Prag,

Herr Prof. Dr. A. Fischer in Leipzig, Funkenburgstr. 16 III,

Herr Prof. Dr. I. Friedlaender, 61 Hamilton Place, New York City,

Herr Prof. Dr. E. Griffini in Mailand, via Borgo Spesso 23,

Herr Konsul Prof. Cl. Huart in Paris, VII, 2 rue de Villersexel,

Herr Dr. W. Jahn, Privatdozent a. d. Univ. Zürich, Klosbachstr. 111,

Herr Prof. Dr. O. Mann in Charlottenburg, Goethestr. 17,

Herr W. Marçais, Inspecteur général de l'Enseignement des indigènes, in Alger, 27 Rampe Valée.

Herr Prof. Dr. F. Praetorius in Breslau, IX, Hedwigstr. 40,

Herr Dr. P. Schroeder, kais. Generalkonsul a. D., in Groß-Lichterfelde, Ringstr. 10b,

Herr Prof. Dr. Paul Schwarz in Leipzig, Gustav Freytagstr. 34 II,

Herr Prof. Dr. C. Steuernagel in Halle a|S., Blumenthalstr. 9 part.,

Herr Dr. W. Weyh, k. Gymnasiallehrer in Schweinfurt, Philosophengang 14, und

Herr Dr. J. H. Woods, Prof. a. d. Harvard University, 2 Chestnut Street, Boston, Mass., U. S. A.

Verzeichnis der vom 25. Juni bis 4. Oktober 1909 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List and Book Review. Vol. XX, Nos. 3—4. March—April, Nos. 5—6. May—June, 1909. London.
2. Zu Ae 8. 4°. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXVI. No. 3. Leipzig 1909.
3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1909. Heft 2. Geschäftliche Mitteilungen 1909. Heft 1. Berlin 1909.
4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVII. Fasc. 10—12 e Indice del Volume. Roma 1908.
5. Zu Ae 45a. 4°. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCCVI. 1909. Rendiconto dell' adunanza solenne del 6 giugno 1909. Vol. II. Roma 1909.
6. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Sechzigster Band. 1908. IV—VIII. Leipzig 1908.
7. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1909. No. 11. St.-Pétersbourg.
8. Zu Ae $\frac{70}{30}$. 4°. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Vol. VIII. No. 10—12. St.-Pétersbourg 1908.
9. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1909. XXIV—XXXIX. Berlin 1909.
10. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society . . . Vol. XLVIII. January—April, 1909. No. 191. Philadelphia 1909.
11. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXVIII. Fasc. III. Bruxellis 1909.
12. Zu Ah 12. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1908/1909. Voran geht: Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Litteratur . . . von Adolf *Schwarz*. Wien 1909.
13. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XXI. Jahrgang (für 1907). Zweites Heft. Berlin 1909.
14. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie III. Vol. VI. Fasc. 107. Anno XIII. 1908—1909. Roma.
15. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks. — Achtste Deel. (Deel LXII der geheele Reeks). Derde en vierde Aflevering. 's Gravenhage 1909.

16. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient Tome IX, no. 2. Hanoi 1909.

17. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July, 1909. London.

18. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. XII. 1909. No. 6. 7. 8. 9.

19. Zu Bb 819. 4°. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold *von Liohtenberg*. 3. Band. 2. Heft. Leipzig 1909.

20. Zu Bb 885. Rivista degli Studi Orientali . . . Anno II. Volume II. Fasc. terzo. Roma 1909.

21. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel LI. Aflevering 3 en 4. Batavia | 's Hage 1909.

22. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLVI. 1908. Aflevering 4. Batavia | 's Gravenhage 1908.

23. Zu Bb 901n. 4°. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LVII. Batavia | 's Hage 1909.

24. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. X. No. 3. Leide 1909.

25. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreiundsechzigster Band. II. Heft. Leipzig 1909.

26. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XXIII. Band. Heft 2. Wien 1909.

27. Zu Bb 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. *Fischer* und H. *Zimmern*. V, 2. Leipzig 1909.

28. Zu Bb 1190. Bibliotheca Buddhica. IX. Madhyamakāvatāra 3. — X. Saddharmapuṇḍarīka 1. — XI. Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī. St.-Pétersbourg 1909.

29. Zu Bb 1223. E. J. W. *Gibb* Memorial Series. Vol. VIII. The Marzubán-Náma . . . by Sa'du 'd-Dín-i-Waráwíní . . . Edited by *Mírzá Muḥammad* . . . London 1909. (Von den Trustees of the E. J. W. Gibb Memorial.)

30. Zu Bb 1225. 4°. Изданія Факультета Восточныхъ Языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 5. Книга IX. XI. No. 25—29. 31. С.-Петербургъ 1908. 1909.

31. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1908. 4. 5. 13. Jahrgang.

32. Zu Bb 1841. 2°. Linguistic Survey of India. Compiled and edited by G. A. *Grierson*. Vol. III, Part I. Calcutta 1909. (Vom Secretary of State for India in Council.)

33. Zu Ca 15. 4°. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von A. *Erman* und G. *Steindorff*. 45. Band. 2. Heft. Leipzig 1909.

34. Zu Da 133. 2°. *Margoliouth*, G., Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. Part III, Section I. Kabbālah. London 1909. (R.)

35. Zu Db 426. 2°. Documents présargoniques par Allotte de la Fuye. Fascicule I. Deuxième partie . . . Paris 1909. (Vom Verleger.)

36. Zu De 20. *Chauvin,* Victor, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. XI. Mahomet. Liége | Leipzig 1909. (Vom Verf.)

37. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. [Jetzt: Catalogue of Books and Pamphlets registered in Eastern Bengal and Assam.] For the quarter ending the 31st December 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

38. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending the 31st December, 1908. Wednesday, May 12, 1909. (Von der Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

39. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31th December 1908. Rangoon 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

40. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 31st December, 1908. Lahore 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

41. Zu Eb 390. Hṛishikeśa Śāstrī and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 26. Calcutta 1909.

42. Zu Eb 485. 2°. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 31th March 1909. Nagpur 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

43. Zu Eb 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Rangacharya* ... Vol. V. Dharma-Śāstra. Madras 1909.

44. Zu Eb 765a. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the Quarter ending September ..., December 1907. (Allahabad 1907.) Von der Kgl. Bibl. zu Berlin.)

45. Zu Eb 4278. *Winternitz,* M., Geschichte der indischen Litteratur. 2. Halbband. Leipzig 1908. (R.)

46. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. III. No. 1. Liverpool 1909.

47. Zu Ec 198. *Bharucha,* Ervad Sheriarji Dadabhai, Lessons in Avesta. Part III. (Bombay) 1908. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet Funds & Properties.)

48. Zu Ec 983. *Bharucha,* Ervad Sheriarji Dadabhai, Lessons in Pahlavi-Pâzend. Part II. (Bombay) 1908. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet Funds & Properties.)

49. Zu Ec 2418. Persian Historical Texts, Vol. IV. Muḥammad 'Awfí's Lubábu 'l-Albáb (Part I.) Edited by Edward G. *Browne* and Mírzá Muḥammad Ibn Abdu 'l-Wahháb of Qazwín. London—Leide 1906. (R.)

50. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1909. No. 6. 7. 8.

51. Zu Eg 330. 4°. *Χρονικα, Βυζαντινα. Τομος τεταρτος, Τευχος β' καὶ γ'.* Санктпетербургъ 1908.

52. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouraloaltaïques. X. évfolyam. 1909. 1—2. szám. Budapest.

53. Zu Fa 2288. 4°. *Radloff,* W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte. 22. Lieferung. Vierter Band, 4. Lieferung. St. Pétersbourg 1908.

54. Zu Fa 2654. Bibliothek, Türkische. Herausgegeben von Georg *Jacob.* 11. Band. Berlin 1909.

55. Zu Fa 3263. Образцы народной литературы якутовъ. Собранные Э. К. *Пекарскимъ*. Выпускъ III. Санктпетербургъ 1909.

56. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume V. Part 4. Volume VI. Part 1. 2. Bangkok 1909. (Von der Siam Society.)

57. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXV, Part 3. 4. Vol. XXXVI, Part 1. 1908.

58. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 12. Viertes Heft. Leipzig 1909.

59. Zu Ia 33. 4°. Echos d'Orient. 12e année. No. 77. 78. Juillet, Septembre 1909.

60. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale . . . Nouvelle Série. Sixième Année. No. 3. Juillet 1909. Paris, Rome.

61. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome IV (XIV). 1909. No. 2. Paris.

62. Zu Ia 128. Rivista Cristiana . . . Nuova Serie. Anno XXVI. No. 6. 7. 8. Giugno, Luglio, Agosto 1909.

63. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Zevende Jaargang. Aflevering 3. Haarlem 1909.

64. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben . . . von C. *Steuernagel*. Band XXXII. Heft 3. 4. Leipzig 1909.

65. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von G. *Hölscher*. 1909. Nr. 3 u. 4. 5.

66. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXI. Part 5. London 1909.

67. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 311. 312. 313. 314. VIII. Band. (Nr. 6. 7. 8. 9.) 1909.

68. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Vol. XIII. 1909. Number 2. Norwood, Mass.

69. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XIII. Mai—Juin 1909. Paris 1909.

70. Zu Nf 382. 2°. Report on Archaeological Work in Burma [jetzt: of the Superintendent, Archæological Survey, Burma] for the year ending 31th March 1909. Rangoon 1909.

71. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by *Sten Konow*. Vol. IX. Part VII. July 1908. Calcutta.

72. Zu Nf 452. 2°. Survey, Archaeological, of India. New Imperial Series, Vol. XXII. The Bower Manuscript . . . edited by A. F. Rudolf *Hoernle*. General Sanskrit Index. Calcutta 1908. (Vom Office of Superintendent of Government Printing, India.)

73. Zu Nf 452a. 2°. Archæological Survey of India. Annual Report 1905—1906. Calcutta 1909.

74. Zu Ni 405/50. Матеріалы для исторіи Факультета Восточныхъ Языковъ. Томъ четвертый . . . С.-Петербургъ 1909.

75. Zu Ni 411. Протоколы засѣданій совѣта императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1907 годъ. No. 63. 64. С.-Петербургъ 1908. 1909.

76. Zu Ni 415. Отчетъ о состояніи и дѣятельности Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1908 годъ . . . С.-Петербургъ 1908. (Von der Universitäts-Bibliothek in St.-Petersburg.)

77. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXIV. No. 2. 3. August, September, 1909. London.

78. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1909. No. 6. Berlin.

79. Zu Oc 175. 4°. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXIX, 1909. January to June. London.

80. Zu Oc 30. 4°. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Salzburg. Band II. Heft 4—6. Band III, 1—6; IV, 1—4.

81. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VIII. No. 4. Bombay 1909.

82. Zu Oc 265. 4°. Publications, Ethnological Survey. [Von Band IV an: Bureau of Science. Division of Ethnology Publications. Bisher verteilt!] Volume IV, Part I. The History of Sulu. By Najeeb M. *Saleeby*. Vol. V. Part III. A Vocabulary of the Igorot language as spoken by the Bontok Igorots. By Walter Clayton *Clapp*. Manila 1908.

83. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde . . . Herausgegeben von M. *Grunwald*. 12. Jahrgang, 3. Heft. (Der ganzen Reihe 31. Heft.) Leipzig 1909.

II. Andere Werke.

12531. *Wensinck*, A. J., Het oudste Arameesch . . . Utrecht 1909. (Vom Verfasser.) Dc 94 = Y 10. 8°.

12532. Register op de artikelen voorkommende in het Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde en de Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, loopende tot het jaar 1907 . . . door D. van *Hinloopen Labberton*. Batavia | 's Hage 1908. Bb 901 o.

12533. Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore. Persian Poets. Firdausi to Hafiz. Prepared by Maulavi Abdul *Muqtadir*. Calcutta 1908. (R.) Ab 78. 4°.

12534. Catalogue of the Coptic Manuscripts in the collection of the John Rylands Library, Manchester. By W. E. *Crum*. Manchester, London 1909. (Von den Trustees and Governors of the John Rylands Library, Manchester.) Ca 620. 2°.

12535. Saddharmapuṇḍarīka. Edited by H. *Kern* and *Bunyiu Nanjio*. 1. St.-Pétersbourg 1908. = Bb 1190 (X).

12536. Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī. Толкованіе на сочиненіе Дармоттары Nyāyabinduṭīkā. Санскритскій текстъ съ примѣчаніями издалъ Ѳ. И. *Щербатской*. St.-Pétersbourg 1909. = Bb 1190 (XI).

12537. Первый сборникъ посланій Бабида Бегаўллаха. Избалъ Баронъ В. *Розенъ*. С.-Петербургъ 1908. (Von der Druckerei der Kaiserl. Ak. d. W. zu St.-Petersburg.) Dc 3727.

12538. *Глазенапъ*, С., Солнечное кольцо . . . С.-Петербургъ 1906. (Desgl.) P 96 = Y 10. 8°.

12539. Матеріалы по изученію гиляцкаго языка и фольклора, собранные и обработанные Л. Я. *Штернбергомъ*. Томъ I. Часть 1. С.-Петербургъ 1908. (Desgl.) Fh 265. 4°.

12540. *Карасевъ*, К. А., Краткая грамматика новогреческаго языка. С.-Петербургъ 1893. (Desgl.) Eg 41.

12541. Учебникъ тибеской медицины. Томъ 1 . . . А. *Поздѣевъ*. С.-С.-Петербургъ 1908. (Desgl.) P 247.

12542. Стэнли Лэнъ-Пулъ, Мусульманскія Династіи . . . Перевелъ съ англійскаго . . . В. *Бартольдъ*. С.-Петербургъ 1899. (Desgl.) No 304.

12543. *Меліоранскій*, П. М., Заимствованныя восточныя слова въ русской письменности до-монгольскаго времени. Санктпетербургъ 1906. (Desgl.) Bb 1616 = Y 11. 8°.

12544. Списокъ главнѣйшихъ періодическихъ изданій . . . въ библіотекѣ императорскаго С.-Петербургскаго Университета. С.-Петербургъ 1909. (Desgl.) Ab 359. 4°.

12545. *Самойловичъ*, А. Н., Западный Туркестанъ современи завоеванія Арабами до монгольскаго владычества . . . С.-Петербургъ 1903. (Desgl.) Ng 30.

12546. Замѣтки о Конфуціевой лѣтописи Чунь-Цю и ея древнихъ комментаторахъ. Сочиненіе Н. *Монастырева* С.-Петербургъ 1876. (Desgl.) Ff 610 = Y 11. 8°.

12547. *Вейнбергъ*, Б. П., Люди жизни, думайте о грядущихъ поколѣніяхъ!... Москва 1907. (Desgl.) K 946 = Y 11. 8°.

12548. *Kanga*, Kavasji Edalji, An English-Avesta Dictionary. Bombay 1909. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet Funds & Properties.) Ec 284. 4°.

12549. Spiegel Memorial Volume. Papers on Iranian subjects written by various scholars . . . Edited by Jivanji Jamshedji *Modi*. Bombay 1908. (Desgl.) Ai 94. 4°.

12550. Hindu Tales. An English translation of Jacobi's Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî. By John Jacob *Meyer*. London 1909. (Vom Verfasser.) Eb 4671.

12551. *Brause*, Johannes, Lautlehre der kretischen Dialekte. Erster Abschnitt. (Diss.) Halle a. S. (Von Prof. Dr. E. Hultzsch.) Eg 13 = Y 11. 8°.

12552. Buch der Pupillen von Gregor Bar Hebräus . . . herausgegeben und teilweise übersetzt. (Diss.) Von Curt *Speyer*. Leipzig 1908. (Vom Verfasser.) Dc 1799 = Y 11. 8°.

12553. *Hagemeyer*, Franz, Gibea, die Stadt Sauls. Ihre Bedeutung für die Geschichte Israels auf Grund ihrer Ortslage. (Tübinger Diss.) Halle a. S. 1908. (Von Prof. Dr. Seybold.) Ob 1383 = Y 10. 8°.

12554. *Seybold*, Chr. Friedr., Droge vom arabischen dowâ „Heilmittel". (A. aus: Z. f. deutsche Wortforschung, X, 2. 3.) Straßburg 1908. (Von dems.) P 412 = Y 10. 8°.

12555. *Franckh*, Rudolf, Zur Frage nach dem Einfluß des Babylonisch-Assyrischen auf die religiöse Terminologie der Hebräer . . . (Tübinger Diss.) Göttingen 1908. (Von dems.) Hb 1207 = Y 10. 8°.

12556. *Stahn*, Hermann, Die Simsonsage. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richter 13—16. (Tübinger Diss.) Göttingen 1908. (Von dems.) G 257 = Y 10. 8°.

12557. *Dibelius*, Martin, Die Lade Jahves. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. (Tübinger Diss.) Göttingen 1906. (Von dems.) Ha 56.

12558. *Veit*, Friedrich, Platens Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis. (Tübinger Diss.) Berlin 1908. (Von dems.) Ec 1927 = Y 11. 8°.

12559. Mose ben Maimûni's Mischnah-Kommentar zum Traktat Baba Bathra (Kpp. V—X.). Arabischer Urtext mit hebräischer Übersetzung, Einleitung, deutscher Uebersetzung . . . (Tübinger Diss.) von Immanuel *Lewy*. Berlin 1907. (Von dems.) De 6687/80 = Y 11. 8°.

12560. Die Speisegesetze der Karäer von Samuel el-Maġrebi nach einer Berliner Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Uebersetzung, Einleitung und Anmerkungen versehen. (Tübinger Diss.) von Moritz *Lorge*. Berlin 1907. (Von dems.) De 10280 = Y 11. 8°.

12561. *Schramm*, Albert, Die palästinensischen Ortsnamen im Alten Testament. (Tübinger Diss.) Leipzig 1904. (Von dems.) Dh 1598 = Y 11. 8°.

12562. *Jungfer*, Johannes, Magerit-Madrid. (A. aus: Revue Hispanique, tome XVIII.) New York, Paris 1908. (Von dems.) Bb 1535 = Y 11. 8°.

12563. Die Drusenschrift: Kitāb alnoqaṭ waldawāir „Das Buch der Punkte und Kreise" . . . Herausgegeben . . . von Christian *Seybold*. (Tübinger Einladungsschrift.) Kirchhain N.-L. 1902. (Von der Kgl. Univ.-Bibl. Tübingen.) De 7888/50. 4°.

12564. *Seybold*, Christian, Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen. I. Tübingen 1907. (Desgl.) De 195. 4°.

12565. *Lanman*, Charles R., Pāli Book-Titles and their brief designations. (A. aus: Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, Vol. XLIV, No. 24. June, 1909.) (Vom Verfasser.) Eb 4321.

12566. Jew's College. London. Publication No. 1. The Political and the Social Leaders of the Jewish Community of Sephoris in the Second and Third Centuries. By A. *Büchler*. [London 1909.] (Von dem Sekretär des Jew's College.) Nd 294.

12567. The Ṛitusamhâra of Kâlidâsa. With the Commentary (the Chandrikâ) of Maṇirâma. Edited with explanatory Notes by Nârâyaṇa Bâlakrishṇa *Godabole*, Wâsudeva Laxmaṇa *Paṇasîkar* and Bhâlchandra S. *Devasthali*. [Angefügt ist Kālidāsa's Śṛṅgāratilakam.] Bombay 1906. (Kauf.) Eb 2947.

12568. Die arabischen Frauen in der Schlacht. Von Rudolf *Geyer*. Die germanischen Frauen in der Schlacht. Von Rudolf *Much*. (SA. aus Bd. XXXIX der Mitteil. der Anthropol. Gesellschaft in Wien.) Wien 1909. (Von Prof. Dr. Rudolf Geyer.) Na $\frac{82}{100}$ = Y 2. 4°.

12569. *Davidson*, Israel, Parody in Jewish Literature. New York 1907. = Columbia University Oriental Studies. Vol. II. (R) Dh 8775.

12570. Sumpa Khan-Po Yeçe Pal Jor, Pag Sam Jon Zang. Part I. (II.) Edited . . . by *Sarat Chandra Das*. Calcutta 1908. (R.) Ff 1660.

12571. Actes du quinzième Congrès international des Orientalistes. Session de Copenhague 1908. Copenhague 1909. Bb 993. 4°.

12572. *Bacher*, Wilhelm, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. Zweiter (Schluß-)Teil . . . Leipzig 1905. (R.) Ic 133/100.

12573. *Jacob*, Georg, Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen. (Aus den Abh. d. K. Bayer. A. d. W. I. Kl., XXIV, III.) München 1909. (Vom Verfasser.) Hb 801. 4°.

12574. The Old Testament in Greek according to the text of Codex Vaticanus . . . Edited by Alan England *Brooke* and Norman *McLean*. Vol. I. Part I. Genesis. Cambridge 1906. (Von den Syndics of the Cambridge University Press.) Ib 2307. 4°.

12575. *Veit*, Friedrich, Festschrift zur Erinnerung an die Haug-Feier in Ostdorf am 29. August 1909. Tübingen [1909]. (Vom Verfasser.) Nk 413. 4°.

12576. *Oldenberg*, Hermann, Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten. Erstes bis sechstes Buch. Berlin 1909. = AKGWG., Phil.-hist. Kl. Neue Folge, Bd. XI. No. 5. (Vom Verfasser.) Eb 1433. 4°.

12577. *Friend-Pereira*, J. E., A Grammar of the Küi Language. First edition. Calcutta 1909. (Vom Bengal Secretariat Book Depôt.) Fe 256.

12578. *Šaʿar haššīr*. Die neuhebräische Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche. Ausgewählte Texte . . . herausgegeben von H. *Brody* und K. *Albrecht*. Leipzig 1905. (R.) Dh 7800.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen[1]).

Teil I: SN. I und II (Uragavagga und Cūlavagga).

Von

R. Otto Franke.

Vorwort.

Hiermit beginne ich eine Reihe von Veröffentlichungen, in denen die durch kanonische, und gelegentlich auch nichtkanonische, Parallelen gestützten Gāthā-Stücke, Gāthās und Gāthā-Gruppen aller Werke des buddhistischen Pāli-Kanons vorgelegt werden sollen. Es bedarf einiger erklärenden Worte über Zweck und Art dieser Publikationen.

Ich brauche kaum zu sagen, daß es die Vorarbeiten zur Pāli-Grammatik waren, die mich vor sieben Jahren die Notwendigkeit einer Pāda-Konkordanz der Pāli-Gāthās erkennen und eine solche in Angriff nehmen ließen, noch ehe ich auf dem Hamburger Kongreß etwas von Bloomfield's Veda-Konkordanz erfuhr.

Die Gāthās sind, wie bekannt, das älteste Element der kanonischen Pāli-Literatur. Das ist freilich nicht so zu verstehen, als ob jede Gāthā älter sei als jeder Prosa-Satz. Es gibt vielmehr sicher viele Gāthās, die erst mit der umgebenden Prosa entstanden sind, nnd viele Gāthās, die jünger sind als viele Prosa-Stücke. Aber im Prinzip stellen die Gāthās sprachgeschichtlich und literaturgeschichtlich eine ältere Schicht dar und werden vielfach auch ausdrücklich von der umgebenden Prosa als schon vorhanden vorausgesetzt.

Wer für die grammatische Darstellung der Pāli-Sprache eine leidlich feste Grundlage gewinnen will, hat ein ganz besonderes Interesse daran, gerade die älteste Pāli-Schicht, die Gāthās, unverfälscht und in möglichst sicherer Beglaubigung vorliegen zu sehen. Meine grammatischen Studien ließen mich aber immer klarer erkennen, daß die Pāli-Texte, wie sie vorliegen, die Grundlage für eine einigermaßen wissenschaftliche Grammatik nicht bilden können, und darum habe ich es für ehrlicher gehalten, die Pāli-Grammatik,

1) Die Liste der Abkürzungen s. zwischen Vorwort und Konkordanz.

wie ich sie vor vielen Jahren ausgearbeitet habe, im Schreibtische ruhen zu lassen und erst ein festeres Fundament zu legen. Daß ich damit die Geduld der Herren Fachgenossen auf eine harte Probe stellte, durfte, so drückend es für mich war, dem wissenschaftlichen Interesse gegenüber nicht in die Wagschale fallen.

Die Gāthā-Konkordanz bildet zunächst das Fundament für meine „Kritik des Pāli-Kanons". Ein einziges Buch hat aber nicht Raum für Beides, und doch ist es nötig, daß die Mitforscher die sachlichen Grundlagen für meine Kritik vor Augen haben. Darum schicke ich die Konkordanz in Zeitschriftenartikeln voraus.

An einigen, im Verhältnis wenigen, aus der Masse herausgegriffenen Beispielen will ich jetzt zeigen, warum die Konkordanz eine Notwendigkeit war. Ich entnehme die Beispiele vorwiegend dem hier unmittelbar folgenden Stück der Konkordanz, auch wenn ich noch schlagendere aus anderen Stücken in Bereitschaft habe.

Eine der zweifelfreiesten Tatsachen, die sich ergeben, ist die, daß in großer Masse stereotype metrische Phrasen als Bausteine der Gāthās verwertet sind, d. h. daß manche Gāthā-Stücke viele Male, an verschiedenen Stellen desselben Werkes und in den verschiedensten Werken, wiederkehren. Vgl. z. B. unten zu SN. I. 9 ^{11} (^{163}), I. 9 ^{12} (^{164})^{c}, I. 10 ^{11} (^{191})^{d}, I. 11 ^{11} (^{208})^{c}, II. 6. ^{1} (^{274})^{d}, II. 6. ^{10} (^{283})^{d}, II. 7 ^{16} (^{299})^{d}. Es ist nun, selbst für das leistungsfähigste Gedächtnis, unmöglich, bei jeder dieser Stellen sich zu erinnern, daß dasselbe Stück noch sonst vorkommt und an welchen Stellen. Werden die grammatischen Formen ohne Hilfe der Konkordanz gebucht, so wird also ein und dieselbe Form so und so oft notiert werden, und wo es auf prozentuale Abwägung der Formen ankommt, wird sich demnach ein ganz falsches Bild, ein gefälschtes Majoritätsverhältnis, ergeben. Denn in Wirklichkeit handelt es sich nur um ein einmaliges Vorkommen, die anderen Stellen sind Kopieen, die nicht besonders zählen, mögen sie zustande gekommen sein, wie sie wollen. (Der Versuch, sie zu erklären und wenigstens z. T. in historische Reihen zu bringen, bildet eine der Aufgaben der „Kritik des Kanons".)

In dem eben Gesagten ist noch vorausgesetzt, daß das identische Stück überall buchstäblich genau übereinstimmend wiederkehrt. Es stimmt nun aber nicht überall überein. Wer z. B. die Einzelstellen folgender Parallelenreihen ohne Ahnung oder erschöpfende Kenntnis ihrer Identität exzerpiert, der wird als gleichberechtigt nebeneinander registrieren: *apekhā* und *apekkhā* aus der Parallelenreihe SN. I. 3 ^{4} (^{35})^{b} etc., *anapekhī* und *anapekkhī* usw. aus SN. I. 9 ^{14} (^{166}) etc. und ^{14} (^{166})^{b} etc., *alimpamāna* neben *alippamāna* aus I. 3 ^{37} (^{71})^{c} etc., *saññojana* und *saṃyojana* aus I. 9 ^{23} (^{175})^{b} etc., *suhuṭṭhitaṃ* und *suvuṭṭhitaṃ* aus I. 9 ^{26} (^{178})^{b} etc., *oghatiṇṇam* und °*tiṇṇaṃ* aus I. 9 ^{26} (^{178})^{d} etc., *puthū* und *puthu* aus I. 10 ^{9} (^{189})^{b} etc., *apaviddha* und *apaviṭṭha* aus I. 11 ^{8} (^{200})^{c} etc., *ajjhattañ ca* und *ajjhattaṃ ca* aus I. 11 ^{11} (^{203})^{c} etc., *nibbānapadam*

und *nibbānaṃ padaṃ* aus I. 11 ^{12} (^{204}) ^{d} etc., *nāyūhati* und *nāyūhati* aus I. 12 ^{4} (^{210}) ^{d} etc., *anūpalitta* und *anupalitta* aus I. 12 ^{5} (^{211}) ^{b} etc., *satimā* und *satimā* aus I. 12 ^{6} (^{212}) ^{b} etc., *yasmiṃ ca* und *yasmiñ ca*, *seti* und *setī* aus II. 3 ^{3} (^{255}) ^{c} etc., *samalaṅkatā* und *samalaṅkatā* aus II. 7 ^{10} (^{299}) ^{d} etc., *satī* neben *sati* und *animittañ ca* neben *animittaṃ ca* aus II. 11 ^{6} (^{340}) $^{c+d}$ ^{7} (^{341}) $^{+}$ ^{8} (^{342}) etc., *acchecchi* neben *acchejji* aus II. 12 ^{18} (^{355}) ^{a} etc., *hane* neben *hāne* und *haññe* aus II. 14 ^{25} (^{400}) etc., und viele andere Fälle. Es kann doch aber keinem Zweifel unterliegen, daß diese parallelen Stellen nicht durch einen Zufall sich entsprechen, sondern Kopieen eines einzigen Originalsatzes sind, daß mithin nur eine Form die ursprüngliche und also richtige sein kann. Die anderen mögen ja vielleicht einmal für eine Geschichte der Orthographie in Betracht kommen, in der Grammatik wollen wir aber vor allem erst das alte Echte festzustellen suchen.

In solch kleinen Gāthā-Stücken kann es sich, wenn man sie für identisch zu erklären überhaupt noch ein Recht haben will, natürlich nur um kleinere Abweichungen handeln. Für die Grammatik sind ja aber schon solche wichtig genug. In der oben gegebenen Beispielsammlung habe ich fast ganz auf die Anführung von Beispielen aus vollständigen Gāthās und Gāthāgruppen, die parallel sind, verzichtet, weil man sagen könnte, zur Konstatierung vieler dieser Parallelen sei eine Konkordanz unnötig, weil man ihre Parallelität aus den Anmerkungen und Gāthā-Registern der Ausgaben ersehen könnte. Nun ist aber eine Information auf diesem Wege viel zu umständlich und zeitraubend und vor allem viel zu unzureichend. Wie verhältnismäßig wenige der Parallelen sind in dieser Weise bisher schon allgemein festgestellt, und wie viele können so überhaupt nicht festgestellt werden, wenn sie, was häufig vorkommt, verschiedenen Anfang haben! In dieser Klasse von Parallelen aber gibt es sehr viele tief einschneidende Differenzen grammatischer und anderer Natur, auf deren Exemplifizierung ich ganz verzichten kann, da man sie in der Konkordanz häufig genug finden wird. Ganz schlimm steht es, wenn noch die Unzulänglichkeit der Ausgabe eines Textes hinzukommt. Ich spreche da vom Saṃyuttanikāya. Wie man diesen in der uns vorliegenden Form ohne die Kontrolle, die meine Konkordanz ermöglicht, für grammatische Zwecke verwenden könnte, würde ich zu sagen schwer imstande sein. Auch z. B. der Pāda *Tathāgatam patvāna te bhavanti* A. IV. 8 ^{1c} (II. 9) ist wohl zu berichtigen nach SN. II. 12 ^{5} (^{347}) ^{c} *Tathāgataṃ patvā na te bhavanti*. Meine Konkordanz wird vielleicht, oder vielmehr sicher nicht in allen Fällen eine Entscheidung ermöglichen, welche von den abweichenden Formen die allein richtige ist, aber sie wird wenigstens die wechselnden Formen als bloße Varianten eines identischen Stückes vor Augen führen, und damit ist für die Anlage der Untersuchungen und die Art der schließlichen Aussagen viel gewonnen.

Die Konkordanz wird aber noch mehr leisten: sie schafft in vielen Fällen in der Tat eine Grundlage für Urteile über Originalität und Abhängigkeit, über die Entstehungsart und für eine relative Chronologie der kanonischen Werke. Hierüber will ich einiges Wenige unten noch bemerken, ausführlich aber erst in meiner Kritik des Pāli-Kanons berichten. Es kann nicht meine Absicht sein, in diesem nach Möglichkeit kurzen Geleitwort alle bisher gewonnenen Ergebnisse aus meiner Konkordanz vorzuführen, sondern nur, zu sagen, was mich veranlaßte sie zu schaffen, und nur das Notwendigste von dem, was geeignet scheinen kann, sie den Herren Fachgenossen als nützlich erscheinen zu lassen.

Notwendig war eine solche Zusammenstellung auch für die Metrik. Seitdem Versuche gemacht worden sind, durch Textkorrekturen subjektiver Natur, namentlich durch Rekonstruktion älterer dem Sanskrit näher stehender, aber doch ganz theoretischer, Formen das Metrum zu verbessern, war die Beantwortung der Frage nicht mehr zu umgehen, ob die angeblich falschen Formen erst im Laufe der Textüberlieferung sich eingestellt haben oder schon der ältesten erreichbaren Textgestalt angehören. Wenn, wie es so vielfach der Fall ist, alle Parallelen den metrischen Verstoß bestätigen, dann haben wir zuzugestehen, daß derselbe auf der frühesten erreichbaren Stufe schon vorhanden war, und ein Verfahren, das bisher verzeihlich und möglicherweise verständlich war, würde nur noch Willkür heißen können, nachdem die Konkordanz vorgelegt ist. Der falsche Pāda *sakkāro kāpurisaṃ hanti* z. B. findet sich nicht nur CV. VII. 2. 5^{c}, sondern auch S. VI. 2. 2. 3^{c} (I. 154), XVII. 35. 10^{c} (II. 241); A. IV. 68. 2^{c} (II. 73), DhpA. 421 ^{2c}. — CV. VII. 5. 4 ^{1}f. *kappaṃ nirayamhi paccati* wird auch gestützt durch A. X. 38. 4^{f} (V. 76), It. 18^{f}, KV. XIII. 1. 3^{f} (II. 477), XX. 1. 9^{f} (II. 595), s. WZKM. XXIII. CV. IX. 1. 4^{a} *channam ativassati* findet sich auch Ud. V. 5^{a} und Thag. ^{447a}.

Es gibt aber auch Fälle genug, wo wir mit ziemlicher Sicherheit noch weitergehen und überzeugt sein dürfen, daß ein Vers gleich metrisch falsch aus dem Mund oder Hirn seines Schöpfers hervorgegangen ist. In Paaren von Strophen z. B., von denen die eine affirmativ, die andere negativ, oder überhaupt die eine der Gegensatz der anderen ist, ist die eine nicht selten unmetrisch. Hier scheint es mir ganz deutlich, daß der metrische Verstoß schon dem Dichter zuzuschreiben ist und daß ihm an dem Pendant mehr gelegen war als an der metrischen Richtigkeit. In dieser Art sind z. B. MV. X. 3 ^{3c} und ^{4c}, Dhp. ^{3c} und ^{4c} etc. (s. WZKM. XXIII), ferner Dhp. ^{7c} und ^{8c}, ^{13d} und ^{14d} zu beurteilen. Ebenso ist die schon angeführte Strophe CV. VII. 5. 4 mit dem falschen Pāda *kappaṃ nirayamhi paccati* der Gegensatz zur folgenden Strophe mit dem entsprechenden Pāda *kappaṃ saggamhi modati* und auch aus dieser Erwägung heraus nicht für nachträglich entstellt zu halten.

Es scheint also, daß wir eine Verwilderung des metrischen

Gefühls für die Entstehungszeiten der Werke des Kanons anzuerkennen haben. Auch diese Tatsache ist dann wohl zu denen zu rechnen, die als Beweismittel für den Sekundär-Charakter von vielem im Kanon dienen können. Es werden eben Vernietungen vorhandener Gāthā-Splitter mit neuen Gāthās damals so an der Tagesordnung gewesen sein, daß das Gefühl für einheitlichen Fluß, Glattheit und Richtigkeit schon ganz abgestumpft war.

Es ergibt sich auf Grund der Konkordanz ferner eine wichtige Veränderung des Gesichtswinkels, unter dem manche Wendungen und Formen grammatisch aufzufassen sind. Man steht z. B. ohne die Konkordanz gleichzeitig grammatisch und logisch ratlos vor dem Pāda *aniketam asanthavaṃ* J. 539 $^{149\,d}$. Die Gāthā lautet:

Ajinamhi haññate dīpī nāgo dantehi haññati
dhanamhi dhanino hanti aniketam asanthavaṃ
phalī ambo aphalo ca te satthāro ubho mamaṃ.

„Seines Felles wegen wird der Panther getötet, seiner Zähne wegen der Elefant, des Geldes wegen schlägt (man) die Reichen tot. Ohne Haus und ohne Verkehr. Der fruchttragende Mangobaum und der unfruchtbare die waren beide meine Lehrer." Die Konkordanz aber zeigt uns, daß derselbe Pāda SN. I 12 ^{1} (^{207}) ^{c} an einer Stelle steht, wo er konstruierbar ist, daß er also von da oder einer anderen korrekt konstruierten Stelle in die J.-Gāthā herübergenommen sein wird. Die betreffende SN.-Gāthā heißt:

Santhavāto bhayaṃ jātaṃ niketā jāyate rajo
aniketam asanthavaṃ etaṃ ve munidassanaṃ.

„Aus Verkehr entsteht Gefahr, vom Hausleben kommt Verunreinigung. ohne Haus und ohne Verkehr, so sieht man den weltentsagenden Weisen". Die Abhängigkeit der J.-Gāthā ist um so wahrscheinlicher, weil noch ein anderes Stück von ihr dem Verdacht der Entlehnung ausgesetzt ist — bekanntlich ist der Anfang eng verwandt mit einem Beispiel der Sanskrit-Grammatik, Kāś. zu Pāṇ. II. 3. 36 — und weil schließlich auch die Konstruktion von *hanti* so hart ist, daß der Kommentar, in unzulässiger Weise, es als Passiv (*haññati*) erklärt, was schon am Plural *dhanino* scheitert.

Oder nehmen wir das Partizipium *sampassaṃ* in J. 462 ^{2}:

Ṭ'iṭṭhante no mahārāje ādu deve divaṃ gate
ñāti taṃ samanumaññiṃsu sampassaṃ attham attano.

Nach Zusammenhang und Kommentar scheint diese Strophe zu bedeuten: „Gaben dir bei Lebzeiten des Königs oder nachdem er als Gott in den Himmel eingegangen war, die Angehörigen ihre Zustimmung, weil sie es als heilvoll für sich erkennen?" *sampassaṃ* hat also den Sinn eines N. Pl. Es scheint demnach, harmlos betrachtet, eine jener alten flexionslosen Kasusformen konstatiert

werden zu müssen. Nun zeigt aber die Konkordanz (s. WZKM. XXIII, zu CV. VI. 1. 5 [3b]), daß der Pāda *sampassaṃ attham attano* öfter vorkommt und also wohl eine stereotype Phrase ist, die an der J.-Stelle wie ein fertiger Ziegelstein in eine Lücke eingeschoben wurde, ohne Rücksicht darauf, wie sie in die Umgebung paßte. Im Anschluß hieran möge man mir erlauben im Vorbeigehen wenigstens hinzudeuten auf einen der Ausblicke, die sich mit Hilfe der Konkordanz auch auf die Chronologie der kanonischen Werke eröffnen.

Ein anderes Beispiel! Man wird die Wichtigkeit einer Präteritalform wie *addasāmi* nicht leugnen können. Ob aber diese, unbeschadet der Richtigkeit solcher Formen im allgemeinen, an der Stelle, die ich hier im Auge habe, Thag. [1253c], aus der tatsächlichen Sprache heraus zu begründen ist, erscheint mir überaus fraglich, da dieser Pāda *ath' addasāmi sambuddhaṃ* samt dem umstehenden Komplex dem Pāda S. VIII. 12. 2 [1c] (I. 196) *ath' addasāma sambuddhaṃ* samt dem umstehenden Komplex entspricht und die Form *addasāma* außerdem durch die Klangverwandtschaft von *namassamānā Sambuddhaṃ*, d. i. [c] der verwandten Strophe SN. I. 9 [28] (180) (s. unten a. a. O. der Konkordanz), eine gewisse Stütze empfängt. Denn Klang-Reminiszenz ist, wie ich unten und in der Kritik des Pāli-Kanons noch zeigen werde, eine Wurzel, aus der viele Gāthās des Pāli-Kanons herausgewachsen sind.

Betrachtet man Thag. [546]

So 'haṃ paripuṇṇasaṃkappo cando pannaraso yathā
sabbāsavaparikkhīṇo, n'atthi dāni punabbhavo

und Ap. in ParDīp. V. 214 [12]

Pubbe nivāsaṃ jānāmi dibbacakkhu visodhitaṃ
sabbāsavaparikkhiṇā n'atthi dāni punabbhavo

für sich, so kann man nicht umhin *sabbāsavaparikkhīṇo* und °*ā* in die Grammatik unter die Bahuvrīhis mit umgestellten Gliedern einzureihen, und nicht einmal so aufgefaßt paßt es in Ap. in die grammatische Konstruktion. Nimmt man aber meine Konkordanz zur Hand und vergleicht SN. I. 9 [11] (163) c+d samt den Parallelen, dann sieht man, daß unverbundene Worte aus ganz anderem Satzzusammenhange herausgenommen, zu einem Kompositum zusammengequetscht und ziegelsteinartig in die Lücke eines leeren Pāda hineingeschoben sind.

PV. II. 3 [4b] *issukī maccharī saṭhī* bezieht sich auf ein weibliches Wesen, und *issukī* und *maccharī* müßten also nach dieser Stelle als ungewöhnliche Femininbildungen von *in*-Stämmen in der Grammatik verzeichnet werden. Die Konkordanz bewahrt uns vor solchem Mißgriff, denn sie zeigt, daß unser Pāda nichts andres ist als der nur am Ende für unseren Zusammenhang zugestutzte Pāda *issukī maccharī saṭho* (s. unten zu SN. I. 7 [18] (133) b).

Ein Beispiel wieder ganz anderer Art für die sprachwissenschaftliche Bedeutung einer solchen Konkordanz ist die Parallele MV. I. 5. 12^{a+b} etc. (s. WZKM. XXIII):

apārutā tesaṃ amatassa dvārā ye sotavanto pamuñcantu saddhaṃ
: It. 84 $^{2c+d}$ *apāvuṇanti* (v. l. CD. *apāpuranti*) *amatassa dvāraṃ*
yogā pamocenti (BM. *pamuccanti*) *bahujanaṃ te.*

Bekanntlich ist die Bedeutung der MV-Gāthā schon Gegenstand einigen Kopfzerbrechens gewesen. Ich selbst habe einmal daran gedacht, *pamuñcantu* von Skr. *mrunc gatyartha* abzuleiten und also zu übersetzen: . . . „mögen zum Glauben gelangen". Was nun auch die wirkliche Bedeutung der MV.-Stelle nach der Absicht ihres Verfassers gewesen sein mag, soviel scheint mir sicher, daß der Verfasser der It.-Gāthā in Erinnerung an jene MV.-Gāthā oder eine nahe verwandte die seine verfaßte, oder (um den chronologischen Feststellungen nicht zu präjudizieren) umgekehrt, denn es ist schwerlich ein Zufall, daß auf beiden Seiten einem nahe verwandten Pāda im nächsten Pāda eine Form folgt, die von *muc* loslassen abgeleitet ist bezw. davon abgeleitet erscheint. Und zweitens ist sicher, daß der Autor der It.-Gāthā *muc* wirklich in diesem Sinne gemeint hat. Daraus ergeben sich aber in jedem Falle wichtige Direktiven: Entweder, wir haben auch die MV.-Gāthā in analogem Sinne hinzunehmen oder die kanonischen Massen sind nicht von einem so einheitlichen Geiste getragen wie die Überlieferung es uns glauben machen will. Freilich bedürfen wir für die sonstige Geltung des mit der zweiten Eventualität Zugegebenen gar keiner so subtilen Beweise mehr. Sollte hier für die erstere Eventualität entschieden werden und sollte also *pamuñcantu* bedeuten „sie sollen aufgeben", dann liegt es natürlich nahe, an die Stelle von *saddhaṃ* die v. l. S^{d} der Parallele D. XIV. 3. 7 ^{3} *sabbaṃ* zu setzen, so daß also der Sinn wäre: „man möge allem (Weltlichen) entsagen". Da aber auch Mvu. III. 319. 5 *śraddhāṃ* und LV. XXV ^{34} *śraddhā* hat, so müßte in diesem Falle das Eindringen der Korruptel schon für frühe Zeit zugestanden werden. Freilich hat anderseits LV. *praviśanti* statt *pramuṃcantu* von Mvu. und nähert sich so umgekehrt meiner ehemaligen Auffassung. Die Frage ist also voll von Schwierigkeiten. Daß aber die Konkordanz für ihre Diskussion durch die angeführte Parallele sehr wichtige Anregungen gibt, wird Niemand bestreiten wollen.

Nun eins von den vielen Beispielen von Klang-Reminiszenzen, die durch die Konkordanz aufgedeckt werden, an dem die Formenlehre unter Umständen mit interessiert ist. Die Gāthā

SN. III. 12. ^{23} (^{746}) *Ucchinnabhavataṇhassa santacittassa bhikkhuno*
vitiṇṇo jātisaṃsāro n'atthi tassa punabbhavo

ist dieselbe wie Ud. IV. 9 ^{2}, wo indessen *vikkhīṇo* an Stelle von *vitiṇṇo* steht. Hier hat dem Zitator (mag dieser nun direkt der

Verfasser der Ud.-Gāthās gewesen sein oder ein Vordermann)[1] wohl nur der ungefähre Klang im Ohre gelegen, und nach dieser Reminiszenz wurde eine grammatische Form gesucht oder angepaßt, und verwandte Stellen, in denen dem mit ^{d} identischen Pāda ein Pāda mit *khīṇā* vorangeht, haben bei diesem Prozeß offenbar mitgewirkt: solche Stellen sind die unten zu SN. I. 9 ^{11} (^{163}) angeführten. Welche Perspektiven betreffs der Zuverlässigkeit des sprachlichen Ausdrucks unseres Kanons eröffnen solche Zustände! Noch bedenklicher müssen wir werden, wenn wir sehen, wie diese ungenaue Reminiszenz noch an einer Reihe anderer Stellen gewirkt hat. Ich komme unten darauf zurück.

Das mag als kurze Auswahl von Beispielen für die grammatische Seite genügen, um anzudeuten, welche Gründe mich veranlaßten die Konkordanz auszuarbeiten, und welche Leistungen ich mir von ihr verspreche. Ich hoffe aber, daß damit ihre guten Wirkungen noch nicht erschöpft sind.

Mit dem Inhalt der kanonischen Werke ist es nicht sicherer bestellt als mit der Form. Auch zu Gunsten oder Ungunsten des Inhalts schafft die Konkordanz Möglichkeiten der kritischen Sichtung. Der Kanon wimmelt von sachlichen Widersprüchen, von denen außerordentlich viele schon durch die Vergleichung der Gāthā-Parallelen aufgedeckt werden.

Die Gāthā SN. ^{337} (s. unten) spricht Buddha zu Rāhula. Die damit identische Thag. ^{195} aber trägt angeblich der Thera Nisabha vor. Welche von beiden Angaben soll Jemand sich zu eigen machen, der in einer Darstellung von Buddha's Lehre die Strophe anzuführen für nötig findet?

SN. I. 2 ^{16} (^{33}) spricht der Satan zu Buddha, mit ^{17} (^{34}) antwortet ihm Buddha in Gegenwart des Hirten Dhaniya am Ufer der Mahī. In S. I. 2. 2 (I. 6) aber kommen beide Gāthās aus einem und demselben Munde, und zwar dem einer Gottheit (*devatā*), und sind an Buddha gerichtet; die Örtlichkeit ist infolge des gekünstelten Aufbaus des Kapitels nicht klar, es kann der Himmelshain Nandana gemeint sein oder auch das Jetavana von Sāvatthī, oder auch irgend eine andere Stelle, jedenfalls liegt aber aller Anlaß fern, an die Mahī zu denken. In S. IV. 1. 8 (I. 107 f.), wo dasselbe Strophenpaar noch einmal erscheint, wird der S.-Verf. sich selber untreu und verteilt beide Strophen in derselben Weise wie SN. auf Māra und Buddha, aber die Örtlichkeit ist, abweichend von SN, das Jetavana von Sāvatthī. Das nordbuddhistische Mvu. (III. 417) erfreut uns dann mit einer neuen Variation, indem es den Dialog in Benares im „Ṛṣivadana Mṛgadāva" vor sich gehen läßt.

1) Vielleicht war auch die Überlieferung des SN. selbst bei diesem Worte schon zwiefach gespalten. Eine Reihe von Möglichkeiten der Auffassung stehen da offen. Für welche von ihnen man sich entscheidet, ist aber hier wohl nebensächlicher gegenüber dem unbestreitbaren Faktum der Ungenauigkeit der Klang-Reminiszenz als textgestaltenden Faktors.

SN. I. 3 [16] (50) ist ebenso wie das ganze Sutta doch offenbar als von Buddha gesprochen zu denken, denn der Kanon enthält ja nach Meinung der Tradition Buddhawort, und wo ein Sutta nur aus Strophen besteht ohne erklärende Einleitung oder Epilog, ist ohne Zweifel Buddha als der Redende gedacht. Diese Gāthā in ihrem Kern, d. h. nur ohne den Refrain, findet sich auch Thag. [787] (s. unten zu SN. a. a. O.), und SN. [d] *eko care khaggavisāṇakappo* ist wenigstens der allgemeinen Idee nach verwandt mit Thag. [787 d] *ahaṃ pabbajito 'mhi rāja.* In Thag. aber spricht der Thera Raṭṭhapāla diese Gāthā. Die Sache wird indessen noch verwickelter. Thag. [787 c + d + 788] kehrt wieder als J. 524 [48 c + d + 49] und Thag. [787 a] (= SN. [50 a]) enthält *kāmā* ebenso wie J. 524 [48 a]. Im Jātaka spricht aber weder Buddha noch der Thera Raṭṭhapāla, sondern ein Büßer Āḷāra vom Himālaya zum König von Benares.

SN. II. 11 [6 c + d + 7 + 8] (340 c + d + 341 + 342) gehören zu der vorhin schon erwähnten Predigt, die Buddha dem Rāhula hielt. Das Stück ist aber identisch mit S. VIII. 4. 5 [1 c + d + 3 + 4] (I. 188) = Thag. [1224 c + d + 1225 + 1226], und an diesen beiden Stellen spricht Ānanda diese Verse zu seinem Famulus Vaṅgīsa. Ganz besonders bezeichnend und interessant ist dabei, daß im SN. das nächste Sutta (II. 12), das unmittelbar auf II. 11 [8] (342) folgt, Vaṅgīsasutta heißt!

Ich will nicht unnötig Beispiele häufen. Es ließe sich wohl ein ganzer Band damit füllen. Aber die angeführten genügen ja.

Fälle dieser Art zeigen ohne weiteres mindestens soviel, daß es ganz unstatthaft ist, den Inhalt irgend einer Stelle des Kanons in Arglosigkeit unmittelbar und ohne stete Vergleichung alles Übrigen zu verwerten. Sie zeigen aber ohne weiteres auch das, daß man in den Zeiten der Abfassung des Kanons (ich sage mit Vorbedacht nicht „Zeit", sondern „Zeiten") gar nicht einig über die Eigentumsverhältnisse derjenigen Aussprüche gewesen ist, die die Tradition uns als Buddhawort aufhängen möchte, wenn man sich überhaupt Kopfzerbrechen darüber gemacht hat.

Aber auch wo die Tradition den Mönchen Anteil an den Aussprüchen zuerkennt, ist sie unzuverlässig. Wir glauben z. B. im allgemeinen arglos, die Theragāthās enthielten Äußerungen von Buddha's Mönchen, und eine angebliche Übersetzung der Theragāthā und Therīgāthā betitelt sich ja „Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's". Aber man sehe sich z. B. einmal Thag. [257] an: *Yo imasmiṃ dhammavinaye* ... Diese Gāthā soll samt den zwei vorhergehenden Abhibhūtathera gesprochen haben. In Wirklichkeit verhält es sich folgendermaßen. Im Mahāparinibbānasutta, D. XVI. 3. 51 [3], spricht sie Buddha vor seinem Tode zu seinen Mönchen. Nach S. VI. 2. 4. 18 = 23 (I. 157) aber trug sie, wie Buddha da seinen Mönchen erzählt, Abhibhū, ein Mönch des vorzeitlichen Buddha Sikhī, einstmals in der Brahmawelt vor, auch KV. II. 5. 22 [2] (I. 203) stützt sich auf diese Version. Der Thera Abhibhūta jener Thag.-Stelle ist sicherlich dieser Abibhū, also ein mythisches Wesen

der Urzeit! Eine Namenentstellung läuft nebenbei auch noch mit unter.

Es kann also gar keine Rede davon sein, daß unser Kanon, so wie wir ihn haben, authentisch sei. Seine Nicht-Authentizität und Nichtoriginalität läßt sich auch noch auf viele andere Arten dartun, auf die alle ich hier aber nicht eingehen kann. Nur auf wenige Kategorien von Beweismitteln möchte ich hindeuten, weil sie z. T. oben schon berührt worden sind.

Mit dem unvermeidlichen Zugeständnis, daß die Gāthās des Kanons voll von erstarrten Wendungen sind, die immer wieder angeführt werden, wo eine Verslücke zu füllen ist und wo sie leidlich in den Zusammenhang und in die Konstruktion passen, manchmal auch wo sie ganz und gar nicht passen, ist eo ipso auch ein Nebeneinander von Früherem und Späterem in den Gāthās zugegeben. Denn mag man nun annehmen, diese stereotypen Wendungen seien im Allgemeinbesitz umlaufender literarischer Kurant gewesen, oder mag man ihnen zu Liebe eine zertrümmerte buddhistische Ur-Literatur annehmen, als Reste von der sie sich in unseren Kanon gerettet hätten, oder mag man sie aus literarischer Abhängigkeit immer eines buddhistischen Werkes vom anderen (erhaltenen oder nicht erhaltenen) erklären (wie man sie wahrscheinlich in der Mehrzahl der Fälle zu erklären haben wird), immer fordern sie die Annahme eines Früher und Später. Das macht chronologisch betrachtet die Tradition von einer Sammlung des Buddhawortes und der Festlegung des Kanons als einheitlichem Akt unhaltbar. Diese überall sich einstellenden Elemente, die, wo es wünschenswert ist, glatt dem Gedächtnis entströmen, sind nur zu verstehen als dem Gedächtnis eingeprägt noch ehe die Gāthās entstanden, zu deren Komplettierung sie dienten. Auch logisch oder psychologisch betrachtet machen diese Elemente es unmöglich zu glauben, daß die Gāthās, in denen wir sie finden, echtes Buddhawort sein könnten. Es ist undenkbar, daß der faszinierende Buddha, dem es auf den Inhalt und nicht auf hohle Worte ankam, solche nichtssagenden abgebrauchten Floskeln bis zum Überdruß wiederholt und selbst da eingeflochten haben sollte, wo sie gar nicht am Platze sind. Aber es braucht ja ohnehin kaum ernstlich widerlegt zu werden, daß Buddha, gerade Buddha, in Versen gelehrt haben sollte.

Das Zweite, was den Glauben an jene Überlieferung zur Unmöglichkeit macht, ist die schon erwähnte große Rolle, die vage Klang-Reminiszenzen beim Aufbau der kanonischen Gāthās gespielt haben. Auch sie setzen ihrem Wesen nach ein Abhängigkeitsverhältnis und also ein Früher und Später, ein schichtenweises Werden und eine mindestens weitgehende Unechtheit der Gāthā-Masse voraus. Ihre Existenz anerkennen heißt zugleich zugeben, daß außer dem Gedanken noch eine ganz andersartige, äußerliche, fremde, dem blinden Zufall verwandte Kraft bei der Entstehung unserer Gāthās mitwirkte, die mit dem, was der Religionsstifter

wollte, nicht das Geringste zu tun hat. Die reichlichen Spuren von der Aktivität solcher dunklen Klang-Reminiszenzen, namentlich Vokal-Klang-Reminiszenzen, wird man aber schwer leugnen können. Sie liegen mehr oder minder sicher vor z. B. in folgenden Parallelen:

SN. I. 3 ^{3} (^{37}) ^{c} *etaṃ bhayaṃ santhave pekkhamāno* : S. I. 1. 3 $^{1c.\ 2c}$. 4 $^{1c.\ 2c}$ (I. 2 f.) *e° bhayaṃ maraṇe pekkhamāno.*

SN. I. 9 ^{1} (^{153}) ^{c} = S. XI. 2. 9. 7 ^{1c} (I. 235) *anomanāmaṃ Satthāraṃ* = „den Lehrer erhabenen Namens“ : B. XXII ^{18a} *Anomaṃ nāma nagaraṃ* = „Anoma hieß die Stadt“. Schon diesem einen Beispiel läßt sich entnehmen, wie wenig Wert den Lebensgeschichten der früheren Buddha's auch nur als Mythologie innewohnt.

SN. I. 10 ^{9} (^{189}) $^{a+b}$ = S. X. 12. 14 $^{4a+b}$ *Iṅgha aññe pi pucchassu puthū samaṇabrāhmaṇe* : J. 339 $^{3c+d}$ *tāva aññe apūjesuṃ puthū samaṇabrāhmaṇe.*

SN. I. 11 ^{9} (^{201}) ^{d} etc. die zahlreichen Pādas *ye c'aññe . . . -ino.*

SN. II. 7 ^{1} (^{284}) $^{a+b}$ etc. *Isayo . . . saññatattā tapassino* : J. 511 $^{18c+d}$ *ye cāpi isayo loke saññatattā yasassino.*

SN. II 9 ^{1} (^{324}) ^{b} *kāni kammāni brūhayaṃ* : J. 473 $^{1a.\ 7a}$ *kāni kammāni kubbānaṃ.*

SN. II. 12 ^{1} (^{348}) ^{a} = Thag. ^{1263a} *Pucchāma Satthāraṃ anomapaññaṃ* : J. 545 ^{5a} (VI. 259) *Pucchāma kattāraṃ anomapaññaṃ.*

SN. III. 9 ^{6} (^{599}) ^{f} *yathā jānemu brāhmaṇaṃ* und V. 1 ^{24} (^{999}) ^{d} *yathā jānemu taṃ mayaṃ* : J. 475 ^{4d} *yathā jānemu phandanaṃ.*

CV. XII. 1. 3 $^{5c+d}$ = A. IV. 50. 3 $^{5c+d}$ (II. 54) = Thag. $^{575c+d}$ *vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ādiyanti punabbhavaṃ* : Thag. $^{456c+d}$ *v° kaṭasiṃ ghoraṃ ācinanti punabbhavaṃ.*

Ein außerordentlich wichtiges Moment in der Entstehungsgeschichte der kanonischen Pāli-Literatur ist die Bedeutung des Stichwortes oder, wie man auch sagen kann, der Assoziation von Erinnerungen. Es ist mit Leichtigkeit nachzuweisen, daß nicht nur die Suttas oder die Erzählungen mancher Werke oder die Gāthās innerhalb eines Stückes vielfach mit Rücksicht auf ein gemeinsames Wort aneinander gereiht sind, sondern daß auch innerhalb vieler Gāthās ein Wort im Versverfasser eine Erinnerung weckte, die ihm dann vorwärts oder rückwärts für den übrigen Gedankengang und die Gestaltung der Gāthā die Richtung gab. Eine Verwandtschaft des Gedankenganges der beiden so in Berührung tretenden Stücke ist in solchen Fällen meist nicht zu entdecken, die Brücke wird nur für einen Augenblick durch die wenigen gleichklingenden Worte geschlagen, und die Sätze und Gedanken verlaufen im übrigen auf beiden Seiten in ganz verschiedenen Richtungen. Auch dieser eigentümliche Zug ist sozusagen gelehrtenhaft, scholastisch, und die Literatur, in der er sich geltend macht, ist wenigstens an den Stellen seines Erscheinens nicht von ursprünglichem Denken beherrscht, sondern von einer dem Inhalt ganz fremden Zufallsmacht. Wie kann man glauben, daß wir an solchen Stellen den großen

Buddha oder überhaupt irgendeinen einzelnen Denker einheitlich reden hören! Ich gebe hier nur einige von den Beispielen der letzten Art, wo der genannte Gestaltungsfaktor für den Aufbau einer Gāthā selbst maßgebend geworden ist.

In SN. I. 3 [26] ([60]) folgt auf [c] *hitvāna kāmāni yathodhikāni* als [d] *eko care khaggavisāṇakappo.* J. 408 [6 c] *aham pi eko carissāmi Bhaggavi* erinnerte den Verfasser an [d] jener SN.-Gāthā, und die Folge war, daß J. 408 [6 d] lautet *hitvāna kāmani yathodhikāni.* Das Spiel wiederholte sich J. 509 [23 c+d] und [25 c+d]; und da *eko* (resp. *ekā*) *carissāmi* und *pabbajissāmi* synonym sind, stoßen wir in J. 535 [21 c+d] auch auf *tato ahaṃ pabbajissāmi Sakka hitvāna kāmāni yathodhikāni.* Wenn dann Mvu. in einer Partie, die dem ganzen J. 535 entspricht, als Entsprechung dieser halben Jātaka-Gāthā die beiden Pādas II. 53. 15 + 16 aufweist *tato ahaṃ sugatiṃ pravrajiṣyaṃ prahāya kāmāni tathādhikāni*, so ist doch schon angesichts dieses einen Beispiels der Versuch ganz aussichtslos, der Mvu.-Version eine gleich hohe oder gar höhere Autorität und Originalität wie der Pāli-Version zu vindizieren. Unsere Konkordanz hilft uns, eine Entwicklungsreihe der Pāli-Versionen aufzudecken, von deren letztem Gliede in diesem Falle erst die Mvu.-Form ausgeht. Es wäre aussichtslos, Einwendungen zu machen, denn es gibt sehr viele noch viel schlagendere Beispiele. Natürlich gibt es auch solche, wo die Mvu.- oder überhaupt nordbuddhistische Form anknüpft an eine an früherer Stelle der Entwicklungsreihe stehende Pāli-Form. Denn auch die nordbuddhistischen Dichter sind in derselben Art verfahren wie die pāli-buddhistischen, und der Zufall konnte sie ebensogut an ein älteres wie jüngeres Gāthā-Stück anknüpfen lassen.

Man vergleiche weiter SN. I. 3 [35] ([69]) [a+b] *Paṭisallāṇaṃ jhānam ariñcamāno dhammesu niccaṃ anudhammacārī* mit Dhp. [20 a+b] *Appam pi ce sahitam bhāsamāno dhammassa hoti anudhammacārī.* Da ist der Anklang beider Pādas [a] nicht zu bezweifeln, die annähernde Identität der Pādas [b] sicher und die Wahrscheinlichkeit somit nicht von der Hand zu weisen, daß der Anklang von [a] einen der beiden Dichter (oder den Vordermann eines der beiden) an den Pāda [b] des anderen erinnert hat. Ich glaube natürlich in diesem Falle es zu wissen, wer von beiden der frühere und wer der spätere ist. Doch Erörterungen darüber gehören in einen umfassenderen Zusammenhang. Wenn dem identischen Pāda *sevetha pantāni senāsanāni* in SN. I. 3 [38] ([72]) [d] *eko care* .... und in S. VI. 2. 3. 4 [1 b] (I. 154) *careyya* .... nachfolgt, und wenn weiter in S. in [c] *nādhigacchaye* erscheint, und *nādhigaccheyya* in Dhp. [61], welche G. durch [c] *ekacariyaṃ daḷhaṃ kayirā* ihrerseits wieder verknüpft ist mit dem SN.-Pāda [d] von I. 3 [38] ([72]) und überhaupt dem Pāda [d] der Gāthās von I. 3 und dem Sinne der ganzen G. nach speziell mit SN. I. 3 [12] ([45]), so werden wir ein kompliziertes System derartiger Abhängigkeiten anzuerkennen haben, dessen Ausgangspunkte

gar nicht alle mehr aufzufinden sind, aber sicherlich doch einmal vorhanden waren.

Die Parallelenreihe von SN. I. 4 [1] ([76]) [d] zeigt uns, daß mit Ableitungen von der Wurzel *pucch* und mit *brūhi* oder *pabrūhi* die Pādas *kathaṃ jānemu* ... und *yathā jānemu* beinahe in fester Erinnerungs-Assoziation stehen.

Auf den Pāda SN. I. 6 [12] ([102]) [b] *sahiraññō sabhojano* folgt in [c] *bhuñjati*: *eko bhuñjati sādūni* auf den Pāda J. 235 [1 b] *sahiraññā sabhojanā* in [c] *bhutvā*: *yattha bhutvā ca pītvā ca*.

Für die Produktion der Kongruenz von SN. I. 6 [25] ([115]) [c+d] und A. III. 45 [2 c+d] (I. 151) *ariyo dassanasampanno sa lokaṃ bhajate sivaṃ* dürfte das beiderseits vorangehende Wort *paṇḍito* das Richtung gebende Stichwort gewesen sein.

SN. I. 7 [15] ([130]) [b] *bhattakāle upaṭṭhite* taucht wieder auf J. 507 [19 d] und J. 539 [163 b]. Hier ist wenigstens zwischen beiden Jātaka-Stellen ein genetischer Zusammenhang vermittelst eines Stichwortes deutlich erkennbar, und dieser Fall hat noch in anderer Beziehung ein ganz besonderes Interesse. In J. 539 [163] ist der Pāda gänzlich deplaciert, er hat mit dem Gāthā-Gedanken nicht den geringsten Zusammenhang. Das muß dem, der ein wenig in die Geheimnisse der Kanon-Produktion eingedrungen ist, sogleich auf den Gedanken bringen, daß hier noch ein anderer Faktor maßgebend gewesen ist. Nun gehen in J. 507 [19 c] dem genannten Pāda die Worte voraus *so tassa gehaṃ pāvekkhi*. J. 539 hat eine Entsprechung hierzu, nicht in einer früheren Gāthā, sondern in der unmittelbar vorangehenden Prosa: *Pavisitvā ... gehadvāraṃ patto*. Man kann schon aus diesem Beispiel lernen, daß es gar nicht angeht, die Schöpfung der Jātaka-Gāthās in ihrer Gesamtheit (mit gewissen Gāthās verhält es sich anders) und der Jātaka-Prosa für zwei getrennte Akte zu halten. Aber darauf gehe ich hier nicht weiter ein.

Ein höchst lehrreiches Beispiel einer Kombination von Stichwort-Wirkung und irreführender Klang-Reminiszenz ist vielleicht die Parallele SN. I. 7 [17] ([132]) [a+b] = III. 2 [14] ([439]) [c+d] *yo c'attānaṃ samukkaṃse parañ* (B[ai] und Text von [418] *pare*) *ca-m-avajānati*. In [438] schwebt dieses Pāda-Paar in der Luft; denn die G. bedeutet: „Vorteil, Ruhm, Ehre und auf falsche Weise gewonnener Einfluß und wer sich selbst hochpreist und andere geringachtet —, Das ist", so geht [439 a] weiter, „Namuci, dein Heer" (*Esā Namuci te senā*). Es ist also wieder angezeigt zu untersuchen, ob nicht etwa ein Stichwort gewirkt hat. Da finden wir denn, daß I. 7 [17] ([132]) [c] lautet *nihīno sena mānena*, und der Verdacht muß rege werden, daß der verwandte Klang von *sena* und *senā* suggestiv gewirkt hat! Natürlich darf man in allen solchen Fällen oder in den meisten wohl nur an ein unbewußtes Funktionieren des Gedächtnisses denken, das vom Verstande nicht kontrolliert wird. Eine scheinbare Schwierigkeit könnte nur der Umstand bilden, daß die Beeinflussung hier innerhalb desselben Werkes erfolgt ist (und Fälle

dieser Art gibt es noch mehr). Aber die Schwierigkeit ist ja für die übliche Auffassung, nach der der Suttanipāta eine Sammlung selbständiger Lieder ist, im Ernste gar nicht vorhanden, sondern höchstens für mich, der ich den SN. nicht für eine Sammlung halte, sondern für ein verfaßtes Werk (in dem allerdings auch vorhandene Gāthās mit verwertet sind). Aber auch einem und demselben Menschen können ja doch früher von ihm gebrauchte Worte gelegentlich nur dämmerhaft in der Erinnerung aufsteigen, wo er sein verstandesmäßiges Denken auf etwas anderes konzentriert hat. SN. I. 8 [8] (150) [c] *uddhaṃ adho ca tiriyañ ca* findet sich auch als J. 169 [1 c] offenbar deshalb, weil der Verfasser von J. 169 [1], als er [a+b] *yo ve mettena cittena sabbaloḳ' ānukampati* konzipierte, an SN. I. 8 [8] (150) [a] *Mettañ ca sabbalokasmiṃ* dachte.

Von hervorragendem Interesse ist wieder SN. I. 9 [23] (178) [a+b] = S. II. 2. 5. 2 [2 a+b] (I. 53) *Virato kāmasaññāya sabbasaññojanātiyo* im Verhältnis zu S. IV. 2. 6. 7 [2 a+b] (I. 112) *Evaṃ virattaṃ khemattaṃ sabbasaṃyojanātigaṃ.* Daß die Entsprechung von *virattaṃ* und *virato* für den Saṃyuttanikāya-Verfasser den Anlaß zu bilden vermochte, als zweiten Pāda den zweiten Pāda von SN. zu verwerten, dieser Umstand zeigt ganz deutlich die weiterwirkende Kraft dunkler Erinnerungen an Anklänge.

Wieder ganz anders hat die angeführte SN.-Zeile oder eine verwandte Quelle auf den A.-Verfasser gewirkt: da hat *kāma* und *-rata* das wirkende Ferment abgegeben, freilich vom zweiten SN.-Pāda nur eine ungefähre Erinnerung heraufbeschworen. Denn man wird nicht leugnen wollen, daß A. VI. 43. 2 [3 a+c] (III. 346) *Sabbasaññojanātītaṃ .... kāmehi nekkhammarataṃ* (und ähnlich Thag. [691 a+c]) mit der SN.-Stelle in irgend einem Erinnerungskonnex steht.

SN. I. 9 [22] (174) [d] *oghaṃ tarati duttaraṃ* steht in der Nachbarschaft von [24] (176) [b] *akiñcanaṃ kāmabhave asattaṃ.* Wenn nun anderseits auf SN. V. 5 [11] (1059) [b] *akiñcanaṃ kāmabhave asattaṃ* als Pāda [c] folgt *addhā hi so oghaṃ imaṃ atāri*, so zeigt das wieder einmal, daß im SN.-Verfasser auch associierte Erinnerungen an eigene Aussprüche zeugend fortwirkten.

SN. V. 5 [11] (1059) [a+b] *Yaṃ brāhmaṇaṃ vedagum abhijaññaṃ ak° k° as°* seinerseits ist wieder in ganz derselben Weise mit SN. V. 10 [3] (1090) [c+4] (1091) [d] *muniṃ ahaṃ Sakka yathā vijaññaṃ... akiñcanaṃ kāmabhave asattaṃ* verbunden. Das Stichwort, das die Erinnerung aufleben ließ, war da *°jaññaṃ.* Und wiederum *muniṃ* wirkte in derselben Weise als Stichwort zwischen dieser letzten SN.-Stelle und Mvu. III. 445. 2 + 3 *Dṛṣṭvā muniṃ śāntam anupadhikaṃ akiṃcanaṃ sarvabhaveṣv asaktaṃ.*

Ist es wohl Zufall, daß in SN. I. 10 [6] (186) = S. X. 12. 14 [1] (I. 214) auf den Pāda [b] *dhammaṃ nibbānapattiyā* in [c] das Wort *labhate* und in S. II. 1. 7. 2 (I. 48) auf denselben Pāda [b] in [c] *paccalatthaṃsu* folgt?

SN. I. 10 ^{6} (^{186}) ^{d} *appamatto vicakkhaṇo* ist nahe zusammengruppiert mit ^{7} (^{187}) ^{b} *uṭṭhātā* ... Eine ähnliche Nachbarschaft finden wir in J. 545 $^{162\,a+b}$ *Uṭṭhātā kammadheyyesu appamatto vicakkhaṇo*, welche Zeile ihrerseits zugleich von A. VIII. 54 15 $^{1\,a+b}$ (IV. 285) etc. *Uṭṭhātā kammadheyyesu appamatto vidhānavā* abhängt (oder wohl vielmehr von einer mit A. gemeinsamen Quelle, es müßte denn sein, daß wir *vidhānavā* von A. als nachträgliche Korruptel betrachten).

SN. I. 11 ^{13} (^{205}) ^{a} = Thag. $^{453\,a}$ enthält *asuci*, und ^{c} beider Stellen lautet *nānākuṇapaparipūro*. Darum hat in J. 293 ^{2} das Wort *asuciṃ* in ^{b} als Pāda ^{c} *nānākuṇapaparipūraṃ* nach sich gezogen.

Daß von SN. II. 4 ^{11} (^{268}) $^{c+d}$ *asokaṃ virajaṃ khemaṃ etaṃ maṅgalaṃ uttamaṃ* und Dhp. $^{192\,a+b}$ *etaṃ kho saraṇaṃ khemaṃ etaṃ saraṇaṃ uttamaṃ* die eine Zeile nach dem Vorbild der andern (oder einer mit beiden verwandten dritten) gebildet ist, wird Niemand leugnen wollen, und *khemaṃ* dürfte der Anlaß dazu gewesen sein.

Formen von *pabbaj* ziehen, wo sie erscheinen, außerordentlich gern den Pāda *agārasmā anagāriyaṃ* (und verwandte Pādas) nach sich, s. die Konkordanz zu SN. II. 6 ^{1} (^{274}) ^{d}. Auch II. 6 ^{6} (^{280}) $^{c+d}$ *pāpiccha pāpasaṃkappaṃ pāpaācāragocaraṃ* im Verhältnis zu D. XXXI $^{6\,a+b}$ (192) *pāpamitto pāpasakho pāpaācārayogocaro* zeigt, daß *pāpa* .... *pāpa* ... in der ersten Zeilenhälfte und *pāpaācāragocara* als zweite Zeilenhälfte im Hirn des Nachdichters durch Ganglienleitung verbunden war.

phīta hat als Stichwort gewirkt im Verhältnis von SN. II. 7 ^{4} (^{287}) ^{c} *phītā janapadā raṭṭhā* $^{+\,288\,b}$ *ajeyya dhammarakkhitā* und J. 539 $^{87\,a+b}$ *Kadāhaṃ Vedehe phīte ajeyye dhammarakkhite.*

Die beiden Pādas SN. II. 7 ^{17} (^{300}) $^{c+d}$ *nivesane nivese ca vibhatte bhāgaso mite* oder verwandte Pādas einer anderen Quelle waren in der Erinnerung des J.-Verfassers assoziiert, als er 546 ^{57} konzipierte: *Passa tvaṃ paṇṇasālāyo vibhattā bhāgaso mitā*
nivesane nivese ca.

Auf SN. II. 7 ^{17} (^{300}) $^{c+18}$ (^{301}) ^{a} *nivesane nivese ca*
Gomaṇḍalaparibbūḷhaṃ

geht vermöge Erinnerungsassoziation direkt oder indirekt zurück J. 538 $^{112\,c+113\,a}$ *nivesanāni rammāni*
Gomaṇḍalaparibbūḷho.

Die Wirkung ist hier durch eine weitere mitwirkende Erinnerung ein wenig in andere Richtung gelenkt worden: SN. II. 7 ^{22} (^{305}) ^{a} *Nivesanāni rammāni* machte sich nämlich zugleich geltend.

Aus kombinierten Erinnerungen an SN. II. 9 $^{1\,a+2\,a+d}$ ($^{324\,a+325\,a+d}$) *Kiṃsīlo kiṃsamācāro ... Vaddhāpacāyī anusuyyako siyā ... suṇeyya sakkacca subhāsitāni* erklärt sich J. 522 $^{33\,c+34\,a+c}$ *kathaṃkaro kintikaro kiṃ ācaraṃ ... Sevetha vaddhe ... ... suṇeyya sakkacca subhāsitāni.*

Ich habe es für nötig gehalten, die in Rede stehende Tatsache durch genügend viele von meinen Beispielen zu stützen, um dem

Einwande zu begegnen, daß die Erscheinung ein Spiel des Zufalles sei. Aber nun mag es genug sein. Ausführlich wird auch hierüber in der Kritik des Kanons gesprochen werden.

Nachdem ich das Walten der assoziierten Erinnerungen beim Aufbau der kanonischen Werke im wesentlichen von Werk zu Werk, also in gewissem Sinne in der Breitenerstreckung, verfolgt habe, möge es noch sozusagen in seiner Tiefenwirkung nachgewiesen werden. Ich werde an einem Beispiel zeigen, wie sich diese Wirkung durch eine ganze Kette von Stellen hin in einem und demselben Werke äußert, woraus dann doch wohl hervorgeht, daß dieses Werk als Ganzes einem einzigen Kopfe entsprang (womit natürlich die notorische Tatsächlichkeit der Mitverwertung schon vorhandener Gāthās nicht geleugnet werden soll). Es ist nicht das einzige Beweismittel, das mir zu Gebote steht, dafür daß die einzelnen kanonischen Werke Separat-Schöpfungen sind. Aber ich hebe hier nur dieses hervor. Ich wähle das Beispiel mit besonderer Absicht aus den Theragāthās. Je eine Gāthā dieses Werkes und in den später folgenden Partien je eine Gāthā-Gruppe soll je von einem besonderen würdigen Mönch (Thera) herrühren. Diese Tradition ist schon auf anderen Wegen leicht zu widerlegen. Wir erkannten schon oben in einem dieser angeblichen Theras einen mythischen Schemen. Es sind ferner z. B. auch Dialoge von anderswoher aufgenommen und als eines Thera Eigentum bezeichnet. Unsere Konkordanz erweist ihren Wert aufs Neue, indem sie zeigt, daß in Wirklichkeit wiederholt eine ganze Menge solcher angeblicher Aussprüche ganz verschiedener Mönche, die an ganz verschiedenen Stellen des Werkes aufgeführt werden, unter sich in Zusammenhang stehen, also doch mit höchster Wahrscheinlichkeit mindestens größtenteils einem Kopfe entstammen. Wir wollen von der oben S. 7 hervorgehobenen Parallele SN. III. 12 [23] (746): Ud. IV. 9 [2] ausgehen. Ich setzte dort auseinander, wie an Stelle der SN.-Zeile *vitiṇṇo jātisaṃsāro n'atthi tassa punabbhavo* in Ud. a. a. O. und sonst die Zeile *vikkhīṇo j°* etc. erschiene. Eine dieser sonstigen Stellen ist Thag. [67 a+d], und an diese Stelle knüpfe ich die Bemerkungen, die ich nun weiter zu machen habe.

Thag. [67] lautet *Kilesā jhāpitā mayhaṃ bhavā sabbe samūhatā*
vikkhīṇo jātisaṃsāro n'atthi dāni punabbhavo.
(Angeblicher Ausspruch eines Thera Ekadhammasavanīya).

Mit dieser Gāthā ist außer durch die identische letzte Zeile durch gemeinsamen Besitz von *bhavā sabbe* verknüpft

Thag. [87] *Khandhā diṭṭhā yathābhūtaṃ bhavā sabbe padālitā*
vikkhīṇo jātisaṃsāro n'atthi dāni punabbhavo.
(Angeblicher Ausspruch des Thera Paviṭṭha).

Mit Thag. [87] ist wiederum noch speziell verknüpft durch *khandhā*

Thag. [90] *Pañca kkhandhā pariññātā tiṭṭhanti chinnamūlakā*
vikkhīṇo jātisaṃsāro n'atthi dāni punabbhavo.
(Angeblicher Ausspruch des Thera Sāmīdatta).

Mit Thag. 90 ihrerseits hängt durch die Identität von $^{a+b+d}$ eng zusammen

Thag. 410 *Pañca kkhandhā pariññātā tiṭṭhanti chinnamūlakā*
dukkhakkhayo anuppatto n'atthi dāni punabbhavo.

(Zum angeblichen Ausspruch des Thera Nhātakamuni gehörig).

Mit Thag. 87 ist außerdem, durch die Identität von ^{b} außer der von $^{c+d}$, eng verknüpft

Thag. 254 *Sabbe kāmā pahīnā me bhavā sabbe padālitā*
vikkhīṇo jātisaṃsāro n'atthi dāni punabbhavo.

(Zum angeblichen Ausspruch des Thera Uttarapāla gehörig).

Mit dieser hängt wieder, durch *sabbe pahīnā me*, spezieller zusammen

Thag. 344 *Mohā sabbe pahīnā me bhavataṇhā padālitā*
vikkhīṇo jātisaṃsāro n'atthi dāni punabbhavo.

(Zum angeblichen Ausspruch des Thera Nadīkassapa gehörig).

Durch *bhavataṇhā* ist diese Gāthā außerdem noch einmal mit SN. III. 12 23 (746) verbunden.

Diese Reihe hat dann außerdem einige Seitenzweige, und genaueres Suchen wird wahrscheinlich noch mehr ausfindig machen. An *jātisaṃsāro n'atthi dāni punabbhavo* schließt sich an

Thag. 202 *Tesaṃ ayaṃ pacchimako carimo 'yaṃ samussayo*
jātimaraṇasaṃsāro n'atthi dāni punabbhavo.

(Zum angeblichen Ausspruch des Thera Kumārakassapa gehörig).

Mit dieser gehört wiederum eng zusammen

Thag. 339 *Pariyantakataṃ dukkhaṃ antimo 'yaṃ samussayo*
jātimaraṇasaṃsāro n'atthi dāni punabbhavo.

(Zum angeblichen Ausspruch des Thera Vaḍḍha gehörig).

Ein anderer besonderer Schößling sprießt aus der Wurzel hervor: An SN. a. a. O. $^{a+d}$ = Ud. a. a. O. $^{a+d}$ *Ucchinnabhavataṇhassa n'atthi tassa pun°* hat sich Thag. 170 angesetzt

Tuccho kāyo adissittha andhakāre tamo byagā
sabbe coḷā samucchinnā n'atthi dāni punabbhavo.

(Zum angeblichen Ausspruch des Thera Vītasoka gehörig).

Daran wieder Thag. 216

Passa me appamattassa saṃsārā viraḷikatā
sabbā gatī samucchinnā n'atthi dāni punabbhavo.

(Zum angeblichen Ausspruch des Thera Vajjita gehörig).

Alle diese Zweige setzen sich außerdem in Thīg. fort, über die ich mich vorläufig aber nicht äußern will.

Wem diese Reihe aus Thag. noch nicht genügt, der sehe sich z. B. einmal VV. oder B. oder Ap. an. Wollte ich offene Türen einrennen, so hätte ich mich über VV. verbreitet.

Wir erkennen also ein Netz von immer neuen Wiederholungen, Kombinationen, Verschlingungen. Und mindestens das Eine ist auch hier über allen Zweifel hinausgehoben, daß die Thag. nicht freigewachsene, selbständige, sondern literarisch abhängige, einander

über- und untergeordnete Geistesprodukte sind. Die Konkordanz untergräbt auch hier die Tradition.

Aus den obigen Erörterungen wird gelegentlich schon der Eindruck gewonnen sein, daß die Konkordanz nicht nur ein wirbelndes Chaos von Atomen aufdeckt, wo wir eine schöne gesicherte Einheit vermuteten, sondern daß sie vielleicht auch umgekehrt imstande sein dürfte, die wallenden Massen in neue feste und organische Formen zu bannen und daß wir mit ihrer Hilfe die Entstehungsgeschichte des Kanons werden festlegen können. In der Tat ist dieses das letzte Ideal, auf das sie abzielt. Diesem Ziele uns anzunähern und die Abhängigkeitsverhältnisse vieler kanonischen Werke in den Hauptsachen festzustellen, dazu wird sie zweifellos beitragen, und vieles erlaubt sie schon jetzt festzustellen.

Ich habe nur noch einige Bemerkungen über Anlage und Art der Konkordanz zu machen.

Es sind zu derselben von Pāli-Werken herangezogen worden die Gāthās aller herausgegebenen kanonischen Werke (wo europäische Ausgaben noch nicht vorliegen, in der siamesischen Tripiṭaka-Ausgabe), vom Apadāna, einem späten Werke, aber nur die bisher herausgegebenen Bruchstücke im V. Bande der Paramatthadīpanī und in der Gurupūjākaumudī; ferner die des Milindapañha und die einiger Kommentare zum Kanon und der Dīpavaṃsa. Von nordbuddhistischen Werken Mahāvastu, Lalitavistara, Divyāvadāna und, soweit es vorliegt, Avadānaśataka, die kleinen Texte Mahāmāyūrī Vidyārājñī und Mahāsahasrapramardinī (beide ed. v. Oldenburg), nur einige Stücke von der Madhyamakavṛtti ed. de la Vallée Poussin, dem Weber und Bower Ms. und das Ms. Dutr. de Rhins. Aus brahmanischen Sanskritwerken und aus Jainawerken habe ich nur diejenigen Parallelen notiert, die mir gelegentlich aufgestoßen sind. Gern wäre ich noch erschöpfender gewesen und hätte namentlich gewünscht, die zugänglichen nordbuddhistischen Werke alle schon mit zu verwerten. Da aber noch ein weiter Weg ist bis zur Erreichung all der Ziele, derentwegen die Ausarbeitung der Konkordanz begonnen wurde, so glaubte ich keine Zeit mehr verlieren zu dürfen. Das noch Fehlende ist im Verhältnis zum Ganzen so unwesentlich, daß durch dessen Fehlen weder den Hauptzwecken Abbruch getan noch die Sicherheit der wichtigeren Resultate irgendwie gefährdet werden kann. Leider werde ich mir nicht mit der Hoffnung schmeicheln dürfen, wenigstens aus den ausgenutzten Werken jedes Gāthā-Stück durch alle notwendigen Operationen bis vor die Augen der Konkordanz-Benutzer hindurch gerettet zu haben. Die zugrunde liegenden Sammlungen sind so groß, in einem so langen Zeitraume entstanden und naturgemäß so vielen äußeren Zufälligkeiten ausgesetzt, daß es ein Wunder genannt werden müßte, wenn nicht das kleinste Partikelchen übersehen, verloren oder an falsche Stelle geraten und so vorläufig unauffindbar geworden wäre. Alle diese tatsächlichen oder möglichen größeren oder kleineren Lücken werden aber mit

dem Fortschreiten der Konkordanz und der darauf basierten weiteren Arbeiten, mit dem eo ipso eine fortschreitende Revision und Ergänzung verbunden ist, immer mehr ausgemerzt werden. Und da der Plan besteht, auch noch die ganze der Konkordanz zugrunde liegende Sammlung der Einzel-Pādas zu veröffentlichen, bis zu welchem Zeitpunkte sicherlich auch das Apadāna fertig vorliegen wird, so dürfte alles Menschenmögliche zur Sicherung der Vollständigkeit und zur Ermöglichung von Nachträgen vorgesehen sein.

In besonderer Weise habe ich die Kongruenzen zwischen SN. und Niddesa (der im siamesischen Tripiṭaka in Mahā- und Cūḷa-Niddesa auseinander gelegt ist) behandelt. Da der Niddesa einen großen Teil der SN.-Gāthās kommentiert und dabei kopiert, so hätte die Anführung aller mit SN. kongruenten Niddesa-Gāthās dem Wortlaut nach bedeutet, ziemlich den ganzen SN. noch einmal vorzuführen. Dadurch wäre aber die Konkordanz zu Raumverhältnissen angewachsen, die ihre Veröffentlichung in Zeitschriftenartikeln wohl unmöglich gemacht hätte. Ich habe aber auch hier wenigstens die Stellenangaben für sämtliche Entsprechungen und den Wortlaut der Abweichungen notiert.

Was die variae lectiones der Gāthās in den Ausgaben anbetrifft, so habe ich sie größtenteils mit angegeben, weil sehr oft eine der vv. ll. gerade die Textform darstellt, die in den Parallelen oder einer oder einigen von ihnen erscheint. Auch in dieser Beziehung wird die Konkordanz bedeutenden Nutzen stiften. Nur hier und da habe ich eine v. l. unbeachtet gelassen, wenn dieselbe zu sehr von allen denkbaren Möglichkeiten sich entfernte.

Vielleicht hält man es für unzweckmäßig und der Klarheit ungünstig, daß ich oft aus einer Parallele in die andere verwiesen und nicht jedesmal den vollständigen Wortlaut wiederholt habe. Ich gestehe, daß dieses Verfahren die Übersichtlichkeit und Bequemlichkeit der Benutzung sehr beeinträchtigt Trotzdem hielt ich es für das angebrachtere. Erstens muß eine meiner Hauptaufgaben sein, Raum zu sparen, zweitens lag mir daran, so viel wie möglich jede Parallele nur einmal im Wortlaut zu nennen, da die Konzentration der Textanführung namentlich für die grammatische Verwertung sehr wichtig ist.

Auf der anderen Seite könnte man mir vorwerfen, ich hätte mit manchen Verweisen des Guten zu viel getan, wenn ich z. B. in einem Kapitel mit Gāthā-Refrain aus jeder Gāthā heraus wieder auf die erste Gāthā hinweise, die die Refrain-Worte enthält. Für dieses Verfahren war aber der Wunsch bestimmend, daß die Konkordanz für Textvergleichungen bequem eingerichtet sein und daß der Benutzer an jeder beliebigen metrischen Textstelle auf den ersten Blick sehen sollte, wo diese sich noch findet. Es sollte so auch sinnenfälliger vor Augen geführt werden, ein wie großer Teil der kanonischen Versmasse identisch ist.

Man wolle mir nicht verübeln, daß ich auch unvollkommene

Parallelen mit herangezogen habe (u. a. auch benachbarte Gāthās oder Gāthā-Teile, die Pendants darstellen, z. B. positives und negatives Pendant, oder Frage und Antwort). Sie sind für die Entstehungsgeschichte der Pāli-Literatur manchmal ebenso wichtig wie die vollständigen Parallelen, und für das grammatische Bild ist wenigstens der übereinstimmende Teil von ihnen gerade so wertvoll wie die vollständigen. Vielleicht habe ich in dieser Richtung eher zu wenig als zu viel notiert.

Im allgemeinen sollen Parallelen, die einmal in extenso angeführt sind, in einem andern, später oder anderswo erscheinenden Teile der Konkordanz nicht nochmals im Wortlaut angeführt werden. Die Fälle, in denen es doch wünschenswert erschien, habe ich durch * am Rande gekennzeichnet.

Es ist mein Bestreben gewesen, die Namen derjenigen Herren Forscher, die schon Entsprechungen festgestellt haben, zu den betreffenden Parallelen zu notieren. Wenn es aber gelegentlich unterblieben sein sollte, bitte ich das verzeihen zu wollen. Mit Absicht ist es nicht geschehen. Die Zusammenstellung der Konkordanz erfordert so viel gespannte Aufmerksamkeit nach vielen Seiten zugleich, daß eine Fußnote oder eine Notiz in einer Einleitung oder einem Anhang leicht einmal unbeachtet bleibt.

Abkürzungen und technische Buchstaben.

$^{a, b}$ etc. bezeichnen den 1., 2. etc. Pāda einer Gāthā. Wo ein Stück nur eine Gāthā enthält, stehen sie ohne Gāthā-Nummer und bedeuten dann „den und den Pāda der Gāthā" des angegebenen Kapitels, z. B. CV. VII. 1. 6 $^{a+b}$ = die Pādas 1 und 2 der Gāthā von CV. VII. 1. 6.

A. = Aṅguttaranikāya, ed. PTS. 1885—1900, Bd. 1 und 2 von R. Morris, Bd. 3—5 von Edm. Hardy. (Ich zitiere die Zahlen der Bücher und ihrer Unterabteilungen, in Klammern Zahl des Bandes und der Seite.)

Ap. = Apadāna. Die in ParDīp. V zitierten Ap.-Stücke sind mit Ap. in ParDīp. V gekennzeichnet. (Die arabische Zahl bezeichnet die Seite dieses Bandes und die Zahl über der Linie die No. der Gāthā innerhalb des betreffenden Ap.-Stückes.)

Asl. = Atthasālinī, Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇi, ed. Edw. Müller, London 1897. PTS. (Zahl des Paragraphen und der Gāthā des betreffenden Paragraphen, in Klammern Seitenzahl.)

Av. = Avadānaśataka, ed. J. S. Speyer, Bibliotheca buddhica III. Vol. I und II, Heft 1. St. Petersburg 1906. (Zahl des Avadāna und der Gāthā innerhalb desselben.)

B. = Buddhavaṃsa, ed. R. Morris, London 1882. PTS. (Zahl des Kapitels und der Gāthā.)

C. = Cariyāpiṭaka, ed. R. Morris, London 1882. PTS. (Zahl des Buches, des Kapitels und der Gāthā.)

CV. = Cullavagga (Vinayapiṭaka, ed. Oldenberg, II.)

D. = Dīghanikāya, Bd. 1 und 2 ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, London 1890. 1903. PTS. Bd. 3 zitiert nach der Ausgabe im Siamesischen Tripiṭaka Abt. II, Bd. 3. (Von Bd. 1 und 2 zitiert Zahl des Sutta, der Unterabteilung davon und der Gāthā innerhalb der Unterabteilungen, von Bd. 3 Zahl des Sutta und der durch das ganze Sutta durchgezählten Gāthā, in Klammern Seitenzahl.)

Dhp. = Dhammapada, ed. Fausbøll, 1. Ausg. Hauniae 1855, 2. Ausg. London 1900. (Duchlaufende Gāthā-Zahl.)

DhpA. = Dhammapada-Aṭṭhakathā, ed. W. Dhammananda Thera and M. Ñanissara Thera, Colombo 1898. 2. Aufl. 1899. (Zahl der Seite dieser Ausg. und der Gāthā je einer Seite. Angaben aus Fausbøll's Dhp.-Komm. werden besonders bezeichnet mit „Fausbøll".)

Divy. = Divyāvadāna, ed. Cowell & Neil, Cambridge 1886.

Dīp. = Dīpavaṃsa, ed. H. Oldenberg, London 1879.

Dutr. = Manuscript Dutreuil de Rhins, ed. Senart, JAs. IX. Sér. T. 12. 193—308.

G. = Gāthā. Die Zahlen über der Zeile bezeichnen die Gāthā-Nummern.

It. = Itivuttaka, ed. E. Windisch, London 1889. PTS. (Durchgezählte Zahl des Sutta und Zahl der Gāthā innerhalb des Sutta.)

J. = Jātaka, ed. Fausbøll, Bd. 1—6, London 1877—1896.

KhP. = Khuddakapāṭha, ed. R. C. Childers, JRAS., New Ser. 4, London 1870, S. 309—339.

KV. = Kathāvatthu, ed. Arnold C. Taylor, Bd. 1 und 2, London 1894. 97. PTS. (Zahl des Vagga, der Kathā, des Paragraphen und der Gāthā innerhalb des Paragraphen, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

LV. = Lalitavistara, ed. Lefmann, Bd. 1 Text, Halle a/S. 1902. (Zahl des Kapitels und der Gāthā innerhalb des Kapitels.)

M. = Majjhimanikāya, Bd. 1, ed. V. Trenckner, London 1888, Bd. 2 und 3, ed. R. Chalmers, London 1898. 99. PTS. (Zahl des Sutta und der Gāthā innerhalb desselben, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

Mbh. = Mahābhārata.

Mil. = Milindapañha, ed. V. Trenckner, London 1880. (Zahl der Seite und der Gāthā der betreffenden Seite.)

Mpū. = Manorathapūraṇī, singhalesische Ausgabe von Dharmārāma 1893 ff. (Zahl der Seite und der Gāthā der betreffenden Seite.)

MV. = Mahāvagga (Vinayapiṭaka, ed. Oldenberg, II).

Mvu. = Mahāvastu, ed. Senart. 3 Bände. Paris 1882. 90. 97. (Band-, Seiten- und Zeilenzahl.)

N^c. = Cūḷa-Niddesa. (Zahl des Kapitels und der Gātha innerhalb des betreffenden Kapitels, in Klammern Seitenzahl der siamesischen Ausgabe, Siames. Tripiṭaka Abt. II, Bd. 19.)

Nid. = Nidānakathā (d. i. Jātaka, ed. Fausbøll I, S. 1—94).

N^m. = Mahā-Niddesa. (Zahl des Kapitels und der Gāthā innerhalb des betreffenden Kapitels, in Klammern Seitenzahl der siamesischen Ausgabe, Abt. II, Bd. 18.)

P. = Paṭisambhidā. (Mahāvagga, Kathā 1—3, nach Arnold C. Taylor's Ausgabe. Bd. I. London 1905. PTS., das Übrige nach der Ausgabe im Siames. Tripiṭaka Abt. II, Bd. 20. Zahl des Vagga, der Kathā und der Gāthā innerhalb derselben, in Klammern Band und Seite, resp. nur Seite, der Ausgabe.)

ParDīp. = Paramatthadīpanī, Bd. 3 und 4, ed. E. Hardy, London 1894. 1901. Bd. 5, ed. Edw. Müller, London 1893. PTS. (Zahl des Bandes, der Seite, der Gāthā auf der betreffenden Seite.)

Pv. = Parivāra (Vin. V).

PV. = Petavatthu, ed. Minayeff, London 1888. PTS.

S. = Saṃyuttanikāya, Bd. 1—5, ed. L. Feer, London 1884—98. PTS. (Zahl des Saṃyutta, des Kapitels innerhalb eines Saṃyutta, des Paragraphen innerhalb eines Kapitels, des Absatzes innerhalb eines Paragraphen, der Gāthā innerhalb eines Absatzes, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

Smp. = Buddhaghosa's Samantapāsādikā, ed. S. S. Dhammakitti, Heft 1—3, Colombo 1897. 98. 1900 = Teil I (413 Seiten) und von Teil II S. 1—72.

SN. = Suttanipāta, ed. Fausbøll, Part I (Text), London 1885. PTS. (Zahl des Vagga, des Sutta innerhalb eines Vagga, der Gāthā innerhalb des Sutta, in Klammern die durch den ganzen SN. durchgezählte Gāthā-Nummer.)

Sum. = Sumaṅgalavilāsinī, ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, Part I, London 1886. PTS. (Zahl der Seite und der Gāthā auf je einer Seite.)

Thag. = Theragāthā, ed. H. Oldenberg, London 1883. PTS.

Thīg. = Therīgāthā, ed. R. Pischel, London 1883. PTS.

Ud. = Udāna, ed. P. Steinthal, London 1885. PTS. (Zahl des Vagga und des Udāna innerhalb eines Vagga.)

Vin. = Vinayapiṭaka, ed. H. Oldenberg, Bd. 1—5, London 1879—83.

VV. = Vimānavatthu, ed. E. R. Gooneratne, London ohne Jahreszahl. PTS. (Durchlaufende Zahl des Vimāna und der Gāthā innerhalb eines Vimāna, in Klammern Zahl des Buches, des Vimāna innerhalb eines Buches, der Gāthā innerhalb eines Vimāna nach der Zählung in ParDīp. IV.)

I. Uragavagga (Suttas 1—12. Strophen 1—221).

I. 1 **Uragasutta** (Strophen 1—17)
entspricht vielfach Dutr. B 40 ff.*

* Vgl. Lüders GN. 1899 philol.-hist. Kl. 478 ff. Die Fragmente, durch welche die Dutr.-Strophen ergänzt werden, mache ich nicht einzeln namhaft, sondern verweise dafür auf Lüders' Abhandlung.

Im Einzelnen:

I. 1 1a etc. (s. I. 1 1 und I. 1 1a+d) vgl.
Dhp. 222a *Yo ve uppatitaṃ kodhaṃ.*
Mbh. I. 79 2a (= Calc. I. 3320a). 3a. 4a *Yaḥ samutpatitaṃ krodhaṃ.*
(Nur in Dhp. und Mbh. ist auch b sachlich verwandt, Dhp. b *rathaṃ bhantaṃ va dhāraye* : Mbh. b *nigṛhṇāti hayaṃ yathā.*)*
Vgl. auch Mbh. III. 29 17c (= Calc. 1081c) *yas tu krodhaṃ samutpannaṃ.*
Vgl. ferner J. 342 3a=4a = 448 9a=10a *Yo ca uppatitaṃ atthaṃ* = J. 383 6a=7a *Yo ve* (Bd *ca*) *u° a°.*

* Auch Fausbøll hat Dhp. verglichen in SN. p. XV, und Dhp. und Mbh. in Dhp. 2. Ausg. p. 50 f.

I. 1 1a+d etc. (s. I. 1 1) vgl. Mbh. I. 79 4a+c (Calc. I. 3322a+c) *Yaḥ samutpatitaṃ krodhaṃ . . . . yathoragas tvacaṃ jīrṇaṃ.**

* Schon von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 1 1 *Yo* (Ckb *Yo ve*) *uppatitaṃ vineti kodhaṃ* (a und a+d s. auch bes.)
visataṃ (Bai *visaṭaṃ*) *sappavisaṃ va osadhehi*
so bhikkhu jahāti orapāraṃ
urago jiṇṇaṃ iva tacaṃ purāṇaṃ (a+d, c+d und d s. auch bes.).
= Smp. Teil II. 16, wo *Yo ve uppatitaṃ*, sonst keine Abweichung vom Text von SN.
= Dutr. B 43 (Lüders 41) *Yo upat . . . ineti kodhu*
visara . . . . visa . . . .
so bhikkhu jahati orapara
*urako jina viva tvaya puṛana.***

* Vgl. Franke ZDMG. 60, 484.
** c+d wiederkehrender Refrain und hier z. T. aus den folgenden Wiederholungen ergänzt.

I. 1 1c+d etc. (s. I. 1 1) auch = 2c+d. 3c+d etc. bis 17c+d.

I. 1 1d etc. (s. I. 1 1a+d, I. 1 1, I. 1 1c+d) vgl. auch
PV. I. 12 1a = J. 354 1a* = DhpA. 479 1a (Fausbøll 360)
Urago va tacaṃ jiṇṇaṃ = B. IX. 28a.
Vgl. auch Mvu. III. 105. 15a *Urago vā jīrṇatvacaṃ.*
J. 491 15a *Tacaṃ va jiṇṇaṃ urago purāṇaṃ* (sic).

* J. 354 schon von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 1 [2] *Yo rāgam udacchidā asesaṃ*
bhisapuppham va saroruhaṃ vigayha
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc.

Vgl. Dutr. B 44 (Lüders 42) *Yo mana udavahi aśeṣa* (vgl. SN. I. 1 [4])
bisa . . . . . vikuya
[c+d] s. unter I. 1 [1].

I. 1 [3] *Yo taṇham udacchidā asesaṃ*
saritaṃ sīghasaraṃ visosayitvā
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc.

Vgl. Dutr. B 45 (Lüders 43) *Yo taṣa udachai aśeṣa*
sa . . . . . ṣaitha
[c+d] s. unter I. 1 [1].

I. 1 [4] *Yo mānam udabbadhī* (B[a] *udabbadhi*, B[i] *udappadhi*) *asesaṃ*
naḷasetuṃ va sudubbalaṃ mahogho ([b] s. auch besonders)
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc.

Vgl. Dutr. B 44[a] (s. unter I. 1 [2])
+ B 46 (Lüders 44) [b] *na . . . . . maholo**
[c+d] s. unter I. 1 [1].

* B 46[a] dagegen abweichend von SN. *Yo sarvakeleśa dalaitha.*

I. 1 [4b] etc. (s. I. 1 [4]) auch = Thag. [7b]*, wo v. l. A *naḷaṃ* corr. zu *naḷa°*, B *daḷaṃ*, C *daḷhaṭṭhaṃ*, D *nala°*.

* Schon notiert von Oldenberg Thag. p. 2.

I. 1 [5] *Yo nājjhagamā bhavesu sāraṃ*
vicinaṃ puppham iva udumbaresu
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc.

Vgl. Dutr. B 40 *Yo najakamo bh.v.ṣ.s.r(?)..*
. . . . . ''
[c] s. unter I. 1 [1].
[d] *urako jina viva udumareṣu.**

* Der an seiner Stelle fehlende Pāda [b] ist augenscheinlich aus Versehen, veranlaßt durch das zweimalige *iva*, z. T. in den Pāda [d] geraten.

I. 1 [6a+b] *Yass' antarato na santi kopā*
itibhavābhavataṅ ca vītivatto
= CV. VII. 1. 6[a+b]* = Ud. II. 10[a+b].

* Schon von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 1 [6c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.

I. 1 [7a+b] *Yassa vitakkā vidhūpitā* (B[i] *vidusitā*) *ajjhattaṃ suvikappitā asesā*
= Ud. VI. 7[a+b], wo aber *vidūpitā* nach BC, mit v. l. AD *vidūsitā*, v. l. M (Windisch JPTS. 1890. 104) *vidhūpitā*.*

* In Steinthal's Udāna-Ausgabe ist diese Gāthā als Prosa gedruckt.

I. 1 [7c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.

I. 1 [8a] etc. (s. I. 1 [8]) auch = [9a. 10a. 11a. 12a. 13a].

I. 1 [8] *Yo nāccasārī* (B[ai] *naccasāri*) *na paccasārī* (B[ai] *paccasāri*) ([a] s. auch besonders)
sabbaṃ accagamā imaṃ papañcaṃ
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.
Vgl. Dutr. B 47 (Lüders 45) *Yo ecasari na precasari sarva . . . . . .*
[c+d] s. unter I. 1 [1].

I. 1 [9] : [a] s. I. 1 [8a]
[b] *sabbaṃ vitatham iḍan ti ñatvā loke* ([b] s. auch besonders)
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.
Vgl. Dutr. B 48 (Lüders 46) *Yo necasari na precasari sarva vitadham ida ti ña(t)va . . ku*
[c+d] s. unter I. 1 [1].

I. 1 [9b] etc. (s. I. 1 [9]) vgl. auch I. 1 [10b. 11b. 12b. 13b].

I. 1 [10] : [a] = [8a] etc., s. dort.
[b] *sabbaṃ vitatham idan ti vītalobho* ([b] s. auch besonders)
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.

I. 1 [10b] (s. I. 1 [10]) vgl. [9b] etc., s. dort.

I. 1 [11] : [a] = [8a] etc., s. dort.
[b] *sabbaṃ vitatham idan ti vītarāgo* ([b] s. auch besonders)
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.

I. 1 [11b] (s. I. 1 [11]) vgl. [9b] etc., s. dort.

I. 1 [12] : [a] = [8a] etc., s. dort.
[b] *sabbaṃ vitatham idan ti vītadoso* ([b] s. auch besonders)
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.

I. 1 [12b] (s. I. 1 [12]) vgl. [9b] etc., s. dort.

I. 1 [13] : [a] = [8a] etc., s. dort.
[b] *sabbaṃ vitatham idan ti vītamoho* ([b] s. auch besonders)
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.

I. 1 [13b] (s. I. 1 [13]) vgl. [9b] etc., s. dort.

I. 1 [14a] etc. (s. I. 1 [14a+b])
= Dutr. B 49 (Lüders 47) *Yasa anośea na sati keyi.*
Vgl. auch I. 1 [15a] *Yassa darathajā na santi keci* und vgl. I. 1 [16a] etc. (s. I. 1 [16]).

I. 1 [14a+b] *Yassānusayā* (B[i] °*nussayā*) *na santi keci* ([a] s. auch *mūlā akusalā samūhatāse* [bes.)
+ *so* von [c]
= II. 13 [11a+b] ([360a+b]), ohne v. l.
+ *so* von [c].

I. 1 [15a] vgl. I. 1 [14a] etc., s. dort.

I. 1 [15b+c+d] *oraṃ. āgamanāya paccayāse*
[c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.
Vgl. Dutr. B 49 (Lüders 47) [b] *oru akamanai praceau*
[c+d] s. unter I. 1 [1].

I. 1 [16a] etc. (s. I. 1 [16]) vgl. I. 1 [14a] etc., s. dort.

I. 1 [16] *Yassa vanathajā na santi keci* ([a] s. auch besonders) *vinibandhāya bhavāya hetukappā* (B[ai] *sahetukappā*) [c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.

= Dutr. B 50 (Lüders 48) *Yasa vanaśea na sati keyi vinivanau kavai* hadukapa* [c+d] s. unter 1. 1 [1].

* *bhavai* zu lesen? *bha* und *ka* sehen sich ja etwas ähnlich. Eine Abbildung der Fragmente ist nicht gegeben.

I. 1 [17b–d] *anigho tiṇṇakathaṃkatho visallo* [c+d] = I. 1 [1c+d] etc., s. dort.

Vgl. Dutr. Lüders 49 ... *ga ti* ..... *viśala* [c+d] s. unter I. 1 [1].*

* [a] ist nicht erhalten.

I. 2 **Dhaniyasutta** (Strophen [18–34]).

I. 2 [1] ([18]) [c+d] *channā kuṭi āhito gini atha ce patthayasi* (C[k]B[i] °*yasi*, B[a] *pathayasi*) *pavassa deva.*

Vgl. Thag. [1a+b] *Channā me kuṭikā sukhā nivātā vassa deva yathāsukhaṃ.*

Thag. [51b+d]. [52b+d]. [53b+d]. [54b+d]. [325b+d]. [326b+d]. [327b+d]. [328b+d]. [329b+d] *channā me kuṭikā sukhā nivātā atha ce patthayasi pavassa deva.*

I. 2 [1] ([18]) [d] etc. (s. I. 2 [1] ([18]) [c+d]) = 2 ([19]) [d]. 3 ([20]) [d]. 4 ([21]) [d]. 5 ([22]) [d]. 6 ([23]) [d]. 7 ([24]) [d]. 8 ([25]) [d]. 9 ([26]) [d]. 10 ([27]) [d]. 11 ([28]) [d]. 12 ([29]) [d] (vv. ll. C[k]B[ai] °*yasi*). Mil. 369 [1d] (= SN. I. 2 [12d]), aber *patthayasi.*

Vgl. auch Thag. [1d] *ātāpī viharāmi vassa deva.*

I. 2 [2] ([19]) [a] *Akkodhano vigatakhilo* (C[k] °*khiḷo*, C[b] °*khīlo*) *'ham asmi* = Mil. 186 f. (v. l. °*khīlo*).

I. 2 [6] ([23]) [a+d] *Cittaṃ mama assavaṃ vimuttaṃ* [d] s. unter I. 2 [1] ([18]) [d].

Vgl. Thag. [1c+d] *cittaṃ me susamāhitaṃ vimuttaṃ* [d] s. ebendort.

I. 2 [9] ([26]) *Atthi vasā atthi dhenupā godharaṇiyo paveniyo* (C[b]B[a] °*ṇiyo*) *pi atthi usabho* (B[ai] *ussabho*) *pi gavampati* (C[b]B[a] °*i*, B[i] °*vaṃpati*) *ca atthi* [d] = I. 2 [1d] etc., s. dort.

Vgl. SN. I. 2 [10] ([27]) *N'atthi vasā n'atthi dhenupā godharaṇiyo paveniyo* (C[b]B[i] °*veṇiyo*) *pi n'atthi usabho pi gavampatidha* (B[i] °*vaṃpati ca*, B[a] °*vampati ca*) *n'atthi* [d] = I. 2 [1d] etc., s. dort.

I. 2 [12] ([29]) *Usabho-r-iva chetva* (C[k] *cchetva*, C[b] *cchetvā*, B[ai] *chetvā*) *bandhanāni nāgo pūtilataṃ va dālayitvā* (C[b] °*ḷ*°, B[i] *pa dālayitvā*) *nāhaṃ puna upessaṃ* (B[ai] *upeyyaṃ*) *gabbhaseyyaṃ* [d] = I. 2 [1d] etc., s. dort.

= Mil. 369 [1] (mit *chetvā* und *patthayasi*, im übrigen übereinstimmend mit dem Text von SN.).*

* Auch von Trenckner Mil. 429 und Fausbøll SN. p. XV verglichen, wo aber falsch p. 363 gedruckt ist.

I. 2 [13] ([30]) [d] *imaṃ atthaṃ Dhaniyo abhāsatha.*

Vgl. SN. III. 1 [5] (409) [d] *imaṃ atthaṃ abhāsatha* = [15] ([419]) [d] = Thag. [483 d] = *imaṃ atthaṃ abh°* [630 d]. Dīp. XVI. [5 d]. Vgl. auch Thag.-Einl. [3 d] *imaṃ atthaṃ abhāsisuṃ.*

I. 2 [14] ([31]) [a] *Lābhā vata no anappakā* (C[kb] *lābho, °ko*).

Vgl. J. 546 [18 a] (VI. 355) *Lābhā vata me anapparūpā.*

I. 2 [15] ([32]) [c] *jātimaraṇassa pāragā* (B[a] *jātimaraṇassa* corr. zu *jāti-jarāmaraṇassa pāragū*) vgl. Thag. [1022 d] *jātimaraṇapāragu.*

I. 2 [15] ([32]) [d] *dukkhass' antakarā bhavāmase* vgl. SN. II. 11 [3] ([337]) [d] etc., s. dort.

I. 2 [16+17] ([33+34])

Nandati puttehi puttimā
gomiko (B[i] *gopiyo*) *gohi tath' eva nandati*
upadhī hi narassa nandanā
na hi so nandati yo nirūpadhi (B[ai] *nirupadhi*).

Socati puttehi puttimā
gomiko (B[i] *gopiyo*) *gohi tath' eva socati*
upadhī hi narassa socanā
na hi so socati yo nirūpadhīti (B[a] *nirupadhīti*, B[i] *nirupadhīhi*).

= S. I. 2. 2 [1+2] (I. 6), wo aber in G. [1] v. l. B *gopiko*, Text beider Gāthās *upadhīhi*, als ein Wort, und *nirupadhīti*, in G. [2] nur *gomiko*, *na hi socati* ohne *so*.

= S. IV. 1. 8. 2. G. + 3. G. (I. 107 f.), wo in G. [1] und [2] *gomiko gohi* mit v. l. B *gomā gobhi*, in beiden Gāthās *upadhīhi* und *nirupadhīti*, in G. [2] *yo* ausgelassen.*

* Es kommt vorläufig nicht darauf an zu unterscheiden, was durch Schuld der Überlieferer und was durch Schuld des S.-Herausgebers veranlaßt ist.

= Mvu. III. 417. 15—18 + 418. 2—5

Nandati putrehi putrimāṃ
gomīko gohi (BM *gopiko gopībi*) *tathaiva nandati*
upadhīhi nandati jano
na hi so nandati yo nirupadhi (M *nirupadhiḥ*).

Socati putrehi putrimāṃ
gomiko gohi tathaiva socati (BM *gopibhis tathaiva ca socati*)
upadhīhi jano prabādhito (M *upadhihi janā prabodhitā*, B *praśodhito*)
na hi śocati yo nirupadhiḥ.

I. 3 **Khaggavisāṇasutta** (Strophen [35—75])

enthalten auch in N[c]. XVIII (Khaggavisāṇasuttaniddesa, N[c]. S. 234—319), einige Strophen auch entsprechend Mvu. I. 357 ff.

I. 3 [1] ([35]) [a] etc. (s. I. 3 [1] ([35])).
= M. 86 [2b] (II. 99). Dhp. [112c]* (= Dutr. B 39 [c] *saviṣu bhuteṣu nihai dana*).
SN. II. 14 [19c] ([394c]).* Thag. [867b]. J. 505 [26c]. 522 [36c]. Nᵉ. XVIII. [1a] (234) = [5a] (239).
Divy. XXIII. [2c] (339) *sarveṣu bhūteṣu nidhāya daṇḍaṃ.*
Mvu. I. 358. 1 (s. unter I. 3 [1] ([35])).*
Vgl. auch SN. III. 9 [36] ([629]) [a]* = Dhp. [405a] *Nidhāya daṇḍaṃ bhūtesu* (Dhp. 1. Ausg. *daṇḍam* mit v. l. A °*aṃ*) und Mvu. III. 412. 21 *sarvehi bhūtehi nivārya daṇḍaṃ.*

* Auch Fausbøll SN. p. XV und XVII hat diese Stellen zu I. 3 [1] ([35]) verglichen.

I. 3 [1] ([35]) *Sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ* ([a] s. auch besonders)
aviheṭhayaṃ aññataram pi tesaṃ
na puttam iccheyya kuto sahāyaṃ
eko care khaggavisāṇakappo ([d] s. besonders).
= Nᵉ. XVIII. [1] (234) = [5] (239), wo aber *aheṭhayaṃ* statt *aviheṭhayaṃ*.
Auch = Mvu. I. 358. 1—4.
Sarveṣu prāṇeṣu nidhāya daṇḍaṃ
aviheṭhako anyatare pi teṣāṃ
*nikṣiptadaṇḍo trasasthāvareṣu** (M. I. 359. 10 dagegen = SNᵉ.**)
eko care khaḍgaviṣāṇakalpo.

* = S. VI. 1. 3. 8 [4c] (I. 141) *nikkhittadaṇḍo tasathāvaresu*, durch Vermittelung von SN. III. 9 [36] ([629]) [a+b] = Dhp. [405a+b] *Nidhāya daṇḍaṃ bhūtesu tasesu thāvaresu ca* oder auch von SN. II. 14 [19] ([394]) c+d *sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ ye thāvarā ye ca tasanti loke* hierhergezogen.

** Auch von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 3 [1] ([35]) [d] etc. (s. I. 3 [1] ([35])) auch = I. 3 [2] ([36]) d. 3 ([37]) d. 4 ([38]) d. 5 ([39]) d. 6 ([40]) d. 7 ([41]) d. 8 ([42]) d. 9 ([43]) d. 10 ([44]) d. 12 ([46]) d. 13 ([47]) d. 14 ([48]) d. 15 ([49]) d. 16 ([50]) d. 17 ([51]) d. 18 ([52]) d. 19 ([53]) d. 20 ([54]) d. 21 ([55]) d. 22 ([56]) d. 23 ([57]) d. 24 ([58]) d. 25 ([59]) d. 26 ([60]) d. 27 ([61]) d. 28 ([62]) d. 29 ([63]) d. 30 ([64]) d. 31 ([65]) d. 32 ([66]) d. 33 ([67]) d. 34 ([68]) d. 35 ([69]) d. 36 ([70]) d. 37 ([71]) d. 38 ([72]) d. 39 ([73]) d. 40 ([74]) d. 41 ([75]) d.
Nᵉ. XVIII 6d (240) = 20d (245). 21d (245) = 22d (248). 23d (248) = 24d (250). 25d (250) = 26d (252). 27d (253) = 28d (253). 29d (254) = 30d (255). 31d (255) = 40d (261). 41d (261) = 42d (262). 43d (262) = 45d (264). 48d (265) = 49d (266). 50d (266) = 51d (268). 52d (268) = 53d (269). 54d (269) = 56d (270). 57d (270) = 58d (274). 59d (274) = 62d (275). 63d (275) = 64d (276). 65d (276) = 67d (279). 68d (279) = 69d (280). 70d (280) = 71d (281). 72d (282) = 73d (286). 74d (286) = 75d (287). 76d (288) = 77d (289). 78d (289) = 79d (291). 80d (291) = 81d (292). 82d (292) = 83d (294). 84d (294) = 85d (295). 86d (295) = 87d (301). 88d (301) = 89d (302). 90d (302) = 92d (305). 93d (305) = 94d (307). 95d (307) = 96d (308). 97d (308) = 99d (310). 100d (310) = 101d (311). 102d (312) = 104d (314). 105d (314) = 106d (315).

$^{107\,d}$ (315) = $^{108\,d}$ (316). $^{109\,d}$ (316) = $^{110\,d}$ (317). $^{111\,d}$ (317) = $^{112\,d}$ (318). $^{113\,d}$ (318) = $^{114\,d}$ (319).

Sum. I. 207 ^{d}. Mpū. 597 ^{d}.

Mvu. I. 357. 21; 358. 8; 12; 16; 20; 24; 359. 3; 7; 11; 15 (vgl. auch 357. 15 *ekacarā khaḍgaviṣāṇakalpā*).

Divy. XX $^{1\,d}$ (294) *ekaś caret khaḍgaviṣāṇakalpaḥ.*

I. 3 ^{2} (^{36}) *Saṃsaṇṇajātassa bhavanti snehā* (C^{k} *bhagavati scnaho*, C^{b} *bhavati senaho*)
snehanvayaṃ dukkham idaṃ pahoti
ādīnavaṃ snehajaṃ pekkhamāno
^{d} = I. 3 $^{1\,d}$ etc., s. dort.

= N^{c}. XVIII ^{6} (240) = ^{20} (245), wo aber in $^{6\,b}$ *idaṃ ca hoti**.

* *senhā* in $^{6\,a}$ ist nur Druckfehler.

Vgl. Divy. XX ^{1} (294)
Saṃsevamānasya bhavati snehāḥ*
snehānvayaṃ saṃbhavatiha duḥkham
ādīnavaṃ snehagataṃ viditvā
^{d} s. unter I. 3 $^{1\,d}$.

* So die Mss.

Vgl. Mvu. I. 358. 13-16 *Saṃsevamānasya siyāti sneho* (B. C. *snehā*)
snehānvayaṃ duḥkham idaṃ prabhoti
saṃsevamānaṃ tu jugupsamāno
^{d} s. unter I. 3 $^{1\,d}$.

I. 3 ^{3} (^{37}) *Mitte suhajje anukampamāno*
hāpeti atthaṃ paṭibaddhacitto (B^{ai} $^{\circ}$*bandha*$^{\circ}$)
etaṃ bhayaṃ santhave pekkhamāno (^{c} s. auch besonders)
^{d} s. unter I. 3 $^{1\,d}$.

= N^{c}. XVIII ^{21} (245) = ^{22} (248), aber ohne die v. l. von SN.

Vgl. Mvu. I. 359. 8—15
Putrāṃ sahāyān avalokayanto
*hāpeti arthaṃ pratibaddhacitto**
na putram iccheya kuto sahāyān (s. oben I. 3 ^{1} (^{35}))
^{d} s. unter I. 3 $^{1\,d}$.

Jñātīṃ sahāyān avalokayanto
hāpeti arthaṃ pratibaddhacitto
jñātī na iccheya kuto sahāyāṃ
^{d} s. unter SN. I. 3 $^{1\,d}$.

* Auch von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 3 ^{3} (^{37}) ^{c} etc. (s. I. 3 ^{3} (^{37})) vgl. auch S. I. 1. 3 $^{1\,c.\ 2\,c}$ 4 $^{1\,c.\ 2\,c}$ (I. 2 f.) *etaṃ bhayaṃ maraṇe pekkhamāno.*

I. 3 ^{4} (^{38}) = N^{c}. XVIII ^{23} (248) = ^{24} (250), wo aber *apekkhā, vaṃsakaḷīro*, und die vv. ll. von SN. fehlen. (^{b} und ^{d} s. auch besonders.)

I. 3 ^{4} (^{38}) ^{b} etc. (s. I. 3 ^{4} (^{38})) *puttesu dāresu ca yā apekhā* (B^{i} *apekkhā*)*
= S. III. 1. 10. 3 $^{1\,d}$ (I. 77), wo aber *apekkhā.*

= Dhp. $^{315\,d}$ (*apekhā*, v. l. B^{r} *apekkhā*).
= Dutr. C^{vo} 31^{d} *putreṣu dareṣu ya ya avcha.*
= J. 201 $^{1\,d}$ (*apekhā*, v. l. B^{i} *apekkhā*).
Vgl. Thag. $^{187\,d}$ *puttesu dāresu ca te apekkhā.*

* Auch von Fausbøll SN. p. XV mit Dhp. verglichen (wo 38 statt 39 zu korrigieren ist) und mit den meisten der angegebenen Stellen Dhp. 2. Ausg. p. 77.

I. 3 ^{4} (^{38})^{d} = I. 3 ^{1} (^{35})^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{5} (^{39}) = N^{c}. XVIII ^{25} (250) = ^{26} (252), aber SN. ^{a} *abaddho* (B^{ai} *abandho*) : N^{c}. ^{a} *abandho*. SN. ^{c} *seritaṃ* : N^{c}. ^{c} *serita*. N^{c}. hat nicht die v. l. *viññu* für *viññū*. (^{d} s. besonders.)

I. 3 ^{5} (^{39})^{d} = I. 3 ^{1} (^{35})^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{6} (^{40}) = N^{c}. XVIII ^{27} (252) = ^{28} (253), ohne Abweichung, aber ohne die vv. ll. von SN. (^{d} s. besonders.).

I. 3 ^{6} (^{40})^{d} = I. 3 ^{1} (^{35})^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{7} (^{41}) = N^{c}. XVIII ^{29} (253) = ^{30} (255), ohne Abweichung, aber ohne die vv. ll. von SN. ($^{c+d}$ und ^{d} s. besonders.)

I. 3 ^{7} (^{41}) $^{c+d}$ etc. (s. I. 3 ^{7} (^{41})) *piyavippayogaṃ vijigucchamāno* (B^{i} *pijigucch°*, C^{b} *jigucch°*). ^{d} s. besonders.

Vgl. Mvu. I. 358. 23–24 *priyā viyogaṃ vijigupsamāno*
24 s. oben unter I. 3 ^{1} (^{35})^{d}.*

* Auch Fausbøll SN. p. XV hat diese Mvu.-Stelle verglichen.

I. 3 ^{7} (^{41})^{d} = I. 3 ^{1} (^{35})^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{8} (^{42}) *Cātuddiso appaṭigho* (B^{ai} *appatigho*) *ca hoti*
santussamāno itarītarena
parissayānaṃ sahitā achambhī (Mss. *°i*)
^{d} = I. 3 ^{1} (^{35})^{d} etc., s. dort.
= N^{c}. XVIII ^{31} (255) = ^{40} (261), ohne die vv. ll. von SN.
= Sum. I. 207 (ohne die v. l. von SN. ^{a}, aber mit *va hoti* statt *ca hoti*, *itarītareṇa*, und mit v. l. S^{dgh} *achambhi*, B^{m} *sahito acchambhito*).
= Mpū. 597 (ohne die vv. ll. von SN.).

I. 3 ^{9} (^{43}) = N^{c}. XVIII ^{41} (261) = ^{42} (262), ohne Abweichung und ohne die v. l. von SN. ($^{c+d}$ und ^{d} s. besonders.)

I. 3 ^{9} (^{43}) $^{c+d}$ etc. (s. I. 3 ^{9} (^{43})) s. unter I 3 ^{11} (^{45}) $^{+12}$ (^{46}).

I. 3 ^{9} (^{43})^{d} = I. 3 ^{1} (^{35})^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{10} (^{44}) $^{a+b}$ etc. (s. I. 3 ^{10} (^{44})) vgl. I. 3 ^{30} (^{64}) $^{a+b}$ etc. (s. dort).

I. 3 ^{10} (^{44}) *Oropayitvā gihivyañjanāni*
saṃsīnapatto (B^{a} *°bhinna-*, B^{i} *°chinna-*) *yathā koviḷāro* (C^{b} *°l°*).
chetvāna vīro (B^{ai} *dhiro*) *gihibandhanāni*
^{d} = I. 3 ^{1} (^{35})^{d} etc, s. dort.
= N^{c}. XVIII ^{43} (262) = ^{45} (264), wo aber *byañj°*, *sañchinna-* mit v. l. *saṃsīna-*; die v. l. *kovilāro* und *dhiro* fehlt.

I. 3 ^{11} (^{45}) $^{a+b}$ etc. (s. I. 3 ^{11} (^{45}) $^{+12}$ (^{46})) fast ganz = I. 3 ^{12} (^{46}) $^{a+b}$ etc. (s. ebenda).

I. 3 [11] ([15]) + [12] ([16]) *Sace labhetha nipakaṃ sahāyaṃ*
saddhiṃcaraṃ sādhuvihāri dhīraṃ ([a+b] s. besonders)
abhibhuyya sabbāni parissayāni
careyya ten' attamano satīmā ($C^{b}B^{ai}$ *satimā*).
No ce labhetha nipakaṃ sahāyaṃ
saddhiṃcaraṃ sādhuvihāri dhīraṃ ([a+b] s. besonders)
rājā va raṭṭhaṃ vijitaṃ (B^{ai} *vijitaṃ*) *pahāya*
[d] = I. 3 [1] ([35]) [d] etc., s. dort.

= N^{c}. XVIII [46] (264) = [47] (265) + [48] (265) = [49] (266). *sādhuvihāridhīraṃ* als Kompos. *vijitaṃ*. Ohne die v. l. *satimā*.

= bezw. vgl. MV. X. 3 [8+9] = M. 128 [8+9] (III. 154) = Dhp. [328+329] = J. 428 [8+9].*

Aber MV. und M. *saddhiñcaraṃ*. MV. *satimā*, M. *satimā* nach S^{ky} mit v. l. Si. *satimā*, Dhp. 1. Ausg. *satimā* mit v. l. B *satimā*, A *satamā*, Dhp. 2. Ausg. und J. *satimā* ohne v. l. MV., Dhp., J., N^{c}. *vijitaṃ*, M. *vijitam*. M. *sādhuvihāridhīraṃ* als Kompos., ebenso Dhp. 1. Ausg., in Dhp. 2. Ausg. wenigstens eine derartige v. l. $B^{r}S^{k}$. [d] der 2. Gāthā in allen *eko care mātaṅg' araññe va nāgo*, in MV. mit v. l. B und in J. v. l. $C^{k}B^{d}$ °*raññe*, ebenso im Dhp. in allen Mss. und darum in der 1. Ausg. auch im Text, *nāgo* in der 1. Ausg. mit v. l. BC *nāṅgo*. Im Übrigen alle übereinstimmend mit SN.*

* Diese Parallelen z. T. schon notiert von Rhys Davids-Oldenberg SBE. XVII. 307, Fausbøll SN. XV, Dhp. 2. Ausg. p. 73, J. III. 488, Chalmers M. III. 154. Fausbøll's fragende Konjektur in Dhp. 2. Ausg. p. 73 „*careyya*, omitting *eko*?" scheitert daran, daß auch SN. in 12 (46) [d] *eko care* hat.

(Auch MV. a. a. O. [10 c+d] = M. a. a. O. [10 c+d] = Dhp. [330 c+d] = J. a. a. O. [10 c+d]

eko care na ca pāpāni kayirā
appossukko mātaṅg' araññe va nāgo
ist dann wohl zu vergleichen mit SN. I. 3 [9] ([43]) [c+d] = N^{c}. XVIII [41 c+d] (261) = [42 c+d] (262)
appossukko paraputtesu hutvā
eko care etc. = I. 3 [1] ([35]) [d] etc., s. dort.*)

* Fausbøll's Vermutung, Dhp. 2. Ausg. p. 74, daß statt *appossukko* vielleicht *appiccho* zu lesen sei, ist also auch aus diesem Grunde unwahrscheinlich.

I. 3 [12] ([46]) [a+b] etc. (s. I. 3 [11] ([45]) + [12] ([46])) s. unter I. 3 [11] ([45]) [a+b].

I. 3 [12] ([46]) [d] = I. 3 [1] ([35]) [d] etc., s dort.

I. 3 [12] ([46]) s. auch unter I. 3 [13] ([47]).

I. 3 [13] ([47]) = N^{c}. XVIII [50] (266) = [51] (268)
Addhā pasaṃsāma sahāyasampadaṃ
seṭṭhā samā sevitabbā sahāyā
ete aladdhā anavajjabhojī (SN. v. l. B^{ai} °*ji*, C^{k} °*jiṃ*)
[d] = I. 3 [1] ([35]) [d] etc., s. dort.

Vgl. Dhp. [61] *Carañ ce nādhigaccheyya seyyaṃ sadisam attano ekacariyaṃ daḷhaṃ kayirā n'atthi bāle sahāyatā.** Auch mit SN. I. 3 [12] ([46]) ist Dhp. [61] zu vergleichen.

* Dhp. 61 hat schon Fausbøll SBE. X Part II p. 7 mit SN. verglichen. — Fausbøll's Korrekturen *ekacaryaṃ* und *kayirā* in Dhp. 2. Ausg. sind unberechtigt.

I. 3 [14] ([48]) *Disvā suvaṇṇassa pabhassarāni kammāraputtena sunitthitāni saṃghaṭṭamānāni duve bhujasmiṃ* [d] = I. 3 [1] ([35]) [d] etc., s dort.

= N[c]. XVIII [52] (268) = [53] (269). *saṃghaṭṭayantāni* statt *saṃghaṭṭamānāni.*

Vgl. Mbh. XII. 178 [18] *Bahūnāṃ kalaho nityaṃ dvayoḥ saṃkathanaṃ dhruvaṃ ekākī vicariṣyāmi kumārīśaṅkhako yathā.*

Vgl. J. 539, VI, 64, 10 ff. *Tatra . . . . ekā kumārikā . . . ., tassā ekasmiṃ hatthe ekaṃ valayaṃ ekasmiṃ dve tāni aññamaññaṃ ghaṭṭenti . . .*

(Auch SN. I. 3 [5] ([39]) viell. zu vgl. mit Mbh. XII. 178 [7b], und SN. I. 3 [12] ([46]) [c+d] mit J. 539).*

* Vgl. auch Franke WZKM. XX, 343 ff.

I. 3 [15] ([49]) = N[c]. XVIII [54] (269) = [56] (270). Aber *dutiyena* statt SN. *dutiyena.* Die vv. ll. von SN. fehlen.

I. 3 [15] ([49]) [d] = I. 3 [1] ([35]) [d] etc., s. dort.

I. 3 [16] ([50]) [a] etc. (s. I. 3 [16] ([50]) [a+b], I. 3 [16] ([50]) [a—c] und I. 3 [16] ([50])) auch = Thag. [1112a].

I. 3 [16] ([50]) [a+b] etc. (s. I. 3 [16] ([50]) [a—c] und I. 3 [16] ([50])) = ParDīp. VI. 11 [1a+b].

I. 3 [16] ([50]) [a—c] etc. (s. I. 3 [16] ([50])) = Thag. [787a—c], ohne jede Abweichnng.

I. 3 [16] ([50]) *Kāmā hi citrā madhurā manoramā* ([a] s. besonders) *virūparūpena mathenti cittaṃ* ([a+b] s. besonders) *ādīnavaṃ kāmaguṇesu disvā* ([a—c] und [c] s. besonders) ,, [d] = I. 3 [1] ([35]) [d] etc., s. dort.

= N[c]. XVIII [57] (270) = [58] (274), ohne Abweichung.

I. 3 [16] ([50]) [c] etc. (s. I. 3 [16] ([50]) [a—c] und I. 3 [16] ([50])) = J. 488 [17c]*. 524 [48c].

* Notiert auch von Fausbøll J. IV. 313.

I. 3 [17] ([51]) = N[c]. XVIII [59] (274) = [62] (275). Aber ohne vv. ll.

I. 3 [17] ([51]) [d] = I. 3 [1] ([35]) [d] etc., s. dort.

I. 3 [18] ([52]) [a—c] *Sītañ ca uṇhañ ca khudaṃ pipāsaṃ vātātape ḍaṃsasiriṃsape* (B[ai] *taṃsasarisape*) *ca* ([a+b] s. auch bes.) *sabbāni p'etāni abhisambhavitvā* (B[ai] °*saṃ*°)

= N[c]. XVIII [63a—c] (275) = [61a—c] (276) (ohne die v. l. von SN. [b]; in [c] *abhisaṃbh*°).

Vgl. J. 382 $^{13\,a-c}$ *Yo vāpi sīte athavāpi uṇhe*
vātātape ḍaṃsasiriṃsape ca
*khudaṃ pipāsaṃ abhibhuyya sabbaṃ.**

* Auch von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 3 ^{18} (^{52}) $^{a+b}$ etc. (s. vorige Parallele) vgl. auch
Thag. $^{1097\,a+b}$ *kadā nu maṃ tandikhudāpipāsā*
vātātapā kiṭasiriṃsapā vā.

I. 3 ^{18} (^{52}) = Nc. XVIII ^{68} (275) = ^{69} (276). (Abweichungen s. unter I. 3 ^{18} (^{52}) $^{a-c}$). ($^{a-c}$, $^{a+b}$ und ^{d} s. besonders).

I. 3 ^{18} (^{52}) ^{d} = I. 3 ^{1} (^{35}) ^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{19} (^{53}) = Nc. XVIII ^{65} (276) = ^{67} (278 f.). Aber *vihare* statt *viharaṃ*. Ohne die vv. ll. von SN.

I. 3 ^{19} (^{53}) ^{d} = I. 3 ^{1} (^{35}) ^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{20} (^{54}) = Nc. XVIII ^{68} (279) = ^{69} (280). Aber *yaṃ phussaye* statt SN. *yam phassaye*. Ohne die vv. ll. von SN.

I. 3 ^{20} (^{54}) ^{d} = I. 3 ^{1} (^{35}) ^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{21} (^{55}) = Nc. XVIII ^{70} (280) = ^{71} (281). Ohne die vv. ll. von SN.

I. 3 ^{21} (^{55}) ^{d} = I. 3 ^{1} (^{35}) ^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{22} (^{56}) = Nc. XVIII ^{72} (282) = ^{73} (285). Ohne die v. l. von SN.

I. 3 ^{22} (^{56}) ^{d} = I. 3 ^{1} (^{35}) ^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{23} (^{57}) = Nc. XVIII ^{74} (286) = ^{75} (287). Ohne die v. l. von SN.

I. 3 ^{23} (^{57}) ^{d} = I. 3 ^{1} (^{35}) ^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{24} (^{58}) ^{a} etc. (s. I. 3 ^{24} (^{58})) *Bahussutaṃ dhammadharaṃ bhajetha*
vgl. A. IV. 6. 2 $^{5\,a}$ (II. 8) *Bahussutaṃ dhammadharaṃ.*

I. 3 ^{24} (^{58}) = Nc. XVIII ^{76} (287) = ^{77} (289). Aber *uḷāraṃ* in Nc. ohne v. l. °*ḷ*°, und *paṭibhāṇa*° statt SN. *paṭibhāna*° mit v. l. B^{1} *paṭibhāṇa*°.

I. 3 ^{24} (^{58}) ^{d} = I. 3 ^{1} (^{35}) ^{d} etc., s. dort.

I. 3 ^{25} (^{59}) ^{a} etc. (s. I. 3 ^{25} (^{59}) $^{a+c}$ und I. 3 ^{25} (^{59}))
vgl. Thag. $^{1109\,b}$ *khiḍḍāratiṃ kāmaguṇañ ca loke.*
Vgl. auch J. 545 $^{3\,a}$ (VI. 258), s. unter I. 3 ^{25} (^{59}) $^{a+c}$.

I. 3 ^{25} (^{59}) $^{a+c}$ etc. (s. I. 3 ^{25} (^{59}))
Khiḍḍaṃ ratiṃ (B^{ai} °*ḍḍārati*. Nc. °*ḍḍā ratī*) *kāmasukhañ ca loke*
vibhūsanatthānā virato saccavādi.
vgl. J. 545 $^{3\,a-c}$ (VI. 258) *Khiḍḍaṃ ratiṃ vippajahetva sabbaṃ*
na cālikaṃ bhāsati kiñci loke
*vibhūsanaṭṭhānā virato methunasmā.**

* Fausbøll's Vermutung „read: *vibhūsanā vi* — —?" ist also nicht am Platze.

I. 3 ^{25} (^{59}) = Nc. XVIII ^{78} (289) = ^{79} (291). Aber in Nc. nicht die v. l. *saccavādi*. Die Abweichung in ^{a} s. oben. ($^{a, a+c}$ und ^{d} s. besonders.)

I. 3 ^{25} (^{59}) ^{d} = I. 3 ^{1} (^{35}) ^{d} etc., s. dort.

I. 3 [26] ([60]) = Nᵉ. XVIII [80] (291) = [81] (292). Aber Nᵉ. [b] ohne *ca* wie von SN. nur v. l. Bⁱ. ([c, c+d] und [d] s. besonders.)

I. 3 [26] ([60])[c] etc. (s. I. 3 [26] ([60]) und I. 3 [26] ([60])[c+d])
vgl. auch J. 509 [22 d. 24 d] *hitvāna kāmāni manoramāni.*
Thag. [78 d]. Mpū. 79 [b]. 82 [b]. 83 [b] *pahāya kāmāni manoramāni.*

I. 3 [26] ([60])[c+d] etc. (s. I. 3 [26] ([60])) *hitvāna kāmāni yathodhikāni* (Bⁱ *yato°*, Nᵉ. ohne die v. l.). [d] s. besonders.
Vgl. J. 408 [6 c+d] *aham pi eko carissāmi Bhaggavi hitvāna kāmāni yathodhikāni* (Bᵈ *yatoṭhitāni*).
J. 509 [23 c+d. 25 c+d] *aham pi ekā carissāmi loke hitvāna kāmāni yathodhikāni* (in [25 d] v. l. Bᵈ *yato°*).
J. 535 [21 c+d] *tato aham pabbajissāmi Sakka hitvāna kāmāni yathodhikāni.*
Mvu. II. 53. 15+16 *tato aham sugatiṃ pravrajiṣyaṃ prahāya kāmāni tathādhikāni.*

I. 3 [26] ([60])[d] etc. = I. 3 [1] ([35])[d] etc., s. dort.

I. 3 [27] ([61]) = Nᵉ. XVIII [82] (292) = [83] (293), aber Nᵉ. [a] *Saṃgho* statt SN. *Saṅgo*, Nᵉ. [c] *gaṇḍo* statt SN. *gaḷo* mit v. l. Bᵃ *gaṇḍo*, Bⁱ *gaṇṭho*, Cᵇ *galo*, und *matimā* statt SN. *mutīmā* mit v. l. Bᵃⁱ *matimā*. *appassādo* in Nᵉ. [b] ohne die v. l. von SN.

I. 3 [27] ([61])[d] = I. 3 [1] ([35])[d] etc., s. dort.

I. 3 [28] ([62])[a] etc. (s. I. 3 [28] ([62])) *Sandālayitvāna* (Bᵃⁱ *padālayitvāna*, Cᵏᵇ *sandālayitvā*) *saṃyojanāni*
= I. 3 [40] ([74])[b] etc. (s. dort). Aber *Sandālayitvāna saññojanāni* Nᵉ. VIII [84 a] (294) = [85 a] (295). [111 b] (317) = [112 b] (318).

I. 3 [28] ([62]) = Nᵉ. XVIII [84] (294) = [85] (295). Die Abweichung in [a] s. bes. Nᵉ. [b] ohne die v. l. von SN. ([a] und [d] s. bes.)

I. 3 [28] ([62])[d] = I. 3 [1] ([35])[d] etc., s. dort.

I. 3 [29] ([63])[a] etc. (s. I. 3 [29] ([63])) *Okkhittacakkhū* (CᵇBⁱ *°cakkhu*) *na ca pādalolo.* (Nᵉ. XVIII [86 a] (295) = [87 a] (301) *°cakkhū*) auch = SN. IV. 16 [18] ([972])[a] (*°cakkhu*) = Nᵐ. XVI [52 a] (477)′ = [53 a] (482).

I. 3 [29] ([63]) = Nᵉ. XVIII [86] (295) = [87] (301). Aber Nᵉ. ohne die vv. ll. von SN. ([a] und [d] s. besonders.)

I. 3 [29] ([63])[d] = I. 3 [1] ([35])[d] etc., s. dort.

I. 3 [30] ([64])[a+b] etc. (s. I. 3 [30] ([64])) vgl. I. 3 [10] ([44])[a+b] etc., s. dort.

I. 3 [30] ([64]) *Ohārayitvā gihivyañjanāni saṃchinnapatto* (Cᵏ *sañjanna°*, Bⁱ *saṃchanna°*) *yathā pārichatto.* ([a+b] s. besonders)
kāsāyavattho abhinikkhamitvā
[d] = I. 3 [1] ([35])[d] etc., s. dort.
= Nᵉ. XVIII [88] (301) = [89] (302) (*gihibyañjanāni, sañchinna°*, und ohne die vv. ll. von SN.).

Vgl. auch Mvu. I. 358. 5—8.
Otārayitvā gṛhivyaṃjanāni
saṃśīrṇapatro yatha pāripātro
kāṣāyavastro abhiniṣkramitvā
8 s. unter I. 3 [1] ([35])[d].*

* Auch Fausbøll hat Mvu. I. 358. 5 zu SN. 44 und 64 verglichen.

I. 3 [31] ([65]) = N[c]. XVIII [90] (302) = [92] (305). Aber N[c]. ohne die vv. ll. von SN.

I. 3 [31] ([65])[d] = I. 3 [1] ([35])[d] etc., s. dort.

I. 3 [32] ([66]) = N[c]. XVIII [93] (305) = [91] (307). Aber N[c]. *byapanujja* statt SN. *vyapanujja* mit v. l. C[k] *vyasan°*, C[b] *vyayan°* korr. zu *vyapan°*, und *snehadosaṃ* statt SN. *sneha°* mit v. l. B[ai] *sneha°*. N[c]. ohne die sonstigen vv. ll. von SN.

I. 3 [32] ([66])[d] = I. 3 [1] ([35])[d] etc., s. dort.

I. 3 [33] ([67]) = N[c]. XVIII [95] = [96] (307 f.). Aber N[c]. ohne die vv. ll. von SN. und mit *upekkhaṃ* statt *upekhaṃ*.

I. 3 [33] ([67])[d] = I. 3 [1] ([35])[d] etc., s. dort.

I. 3 [34] ([68]) *Āraddhaviriyo paramatthapattiyā*
alīnacitto akusītavutti (C[kb] *°i*)
daḷhanikkamo thāmabalūpapanno
[d] = I. 3 [1] ([35])[d] etc., s. dort.
= N[c]. XVIII [97] (308) = [99] (310) (ohne die v. l. C[kb]) und vgl. Mvu. I. 357. 12—15:*
Ālabdhavīryā satatānuyoyī
udagracittā akuśidavartī
dṛḍhavikramā vīryabalopapetā
15 s. unter I. 3 [1] ([35])[d].

* Mvu. auch von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 3 [35] ([69]) = N[c]. XVIII [100] (310) = [101] (311). Aber N[c]. *Paṭisallānaṃ* statt SN. *°llāṇaṃ* mit v. l. C[k] *°sallāṇā*, C[b]B[i] *°sallānaṃ*, und ohne die sonstigen vv. ll. von SN. ([b, c] und [d] s. bes.).

I. 3 [35] ([69])[b] etc. (s. I. 3 [35] ([69])) *dhammesu niccaṃ anudhammacārī* (B[ai] *°i*) vgl. Dhp. [20][b] *dhammassa hoti anudhammacārī.** (und [a] beider Stellen klingt in drei Wortendungen an: *°aṃ °am °māno*). A. IV. 7[c] (II. 8) *dhammassa hotī a°*.

* Auch Fausbøll SN. p. XV vergleicht Dhp. 20.

I. 3 [35] ([69])[c] etc. (s. I. 3 [35] ([69])) *ādīnavaṃ sammasitā bhavesu* vgl. Mvu. I. 359. 2 *mitreṣu ādīnavaṃ saṃmṛśanto.**

* Schon Fausbøll SN. p. XV hat beide Stellen verglichen.

I. 3 [35] ([69])[d] = I. 3 [1] ([35])[d] etc., s. dort.

I. 3 [36] ([70]) = N[c]. XVIII [102] (312) = [104] (313). Aber ohne die vv. ll. von SN., und mit *satimā* statt SN. *satīmā*.

I. 3 [36] ([70])[d] = I. 3 [1] ([35])[d] etc. (s. dort).

+ [37] ([71])[a–c] *Sīho va saddesu asantasanto*
vāto va jālamhi asajjamāno
padumaṃ va toyena alimpamāno

= Nᶜ. XVIII 102 d = 104 d + 105 (314) = 106 (315).
Vgl. SN. I. 12 7 (213) a+c+d+e etc., s. dort.

I. 3 37 (71) d = I. 3 1 (35) d etc., s. dort.

I. 3 38 (72) a etc. (s. I. 3 38 (72) *Siho yathā dāṭhabalī pasayha* vgl. Mvu. III. 261. 10 a *siṃha iva dāṭhī balī.*

I. 3 38 (72) = Nᶜ. XVIII 107 (315) = 108 (316). Aber Nᶜ. ohne die vv. ll. von SN. (a, c und d s. besonders.)

I. 3 38 (72) c etc. (s. I. 3 38 (72)) *sevetha pantāni* (SN. Ckb *pattāni*, Bi *panthāni*) *senāsanāni* (Nᶜ. ohne die vv. ll.) = S. VI. 2. 3. 4 1 a. 2 c (I. 154) (mit v. l. B *sayanāsanāni*, aber ohne die vv. ll. von SN.) und = Thag. 112 a (ohne vv. ll.) = Mil. 402 2 a (ohne vv. ll.).*

* Vgl. Trenckner Mil. p. 430.

I. 3 38 (72) d = I. 3 1 (35) d etc., s. dort.

I. 3 39 (73) *Mettaṃ upekhaṃ karuṇaṃ vimuttiṃ*
āsevamāno muditañ ca kāle
sabbena lokena avirujjhamāno
d = I. 3 1 (35) d etc., s. dort.
= Nᶜ. XVIII 109 (316) = 110 (317) (*upekkhaṃ*)
und vgl. Mvu. I. 357. 18—21* . . . . *upekṣāṃ karuṇāṃ ca bhāvya*
āsevamāno muditāṃ ca kāle
maitreṇa cittena hitānukaṃpī
21 s. unter I. 3 1 (35) d.

* Auch von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 3 40 (74) a etc. (s. I. 3 40 (74) *Rāgañ ca dosañ ca* (Bai °*aṃ ca* °*aṃ ca*) *pahāya mohaṃ* = SN. III. 5 7 (493) a (Bai °*aṃ ca* °*aṃ*, ohne *ca*), ferner = S. VII. 2. 12. 7 c (I. 184). Dhp. 20 c.* J. 537 121 c.
Vgl. auch Mvu. I. 166. 19 *Rāgaṃ ca mohaṃ ca prahāya doṣaṃ.*

* Auch von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 3 40 (74) = Nᶜ. XVIII 111 (317) = 112 (318). Aber Nᶜ. ohne die vv. ll. von SN. (a, b und d s. besonders.)

I. 3 40 (74) b etc. (s. I. 3 40 (74)) = I. 3 28 (62) a etc., s. dort.

I. 3 40 (74) d = I. 3 1 (35) d etc., s. dort.

I. 3 41 (75) = Nᶜ. XVIII 113 (318) = 114 (319). Aber Nᶜ. *attatthapaññā* statt SN. *attaṭṭha*° mit v. l. Ba *atthattha*°, Bi *attattha*°, und ohne die sonstigen vv. ll. von SN.

I. 3 41 (75) d = I. 3 1 (35) d etc., s. dort.

I. 4 **Kasibhāradvājasutta** (Strophen 76—82).
Es entspricht S. VII. 2. 1 (I. 172 f.).*

* Auch von Feer bemerkt, S. a. a. O.

Im Einzelnen:

I. 4 1 (76) *Kassako paṭijānāsi*
na ca passāma (Bai °*mi*) *te kasiṃ*
kasiṃ no pucchito brūhi
yathā jānemu te kasiṃ (d s. besonders).

= S. VII. 2. 1. 9 *Kassako paṭijānāsi*
na ca passāmi te kasiṃ
kassako (S[1] *kasiṇe*, S[3] *kasane*) *pucchito brūhi*
kathaṃ jānemu taṃ kasiṇ ti.

I. 4 [1] ([76])[d] (s. I. 4 [1] ([76])) 5
vgl. auch SN. III. 9 [6] ([599])[f] etc., s. dort.

Vgl. auch D. XIX. 44 [1d] *kathaṃ jānemu taṃ mayaṃ* (mit vorangehendem *pucchāma*, S[c] °*mi*) = Mvu. III. 211. 4[b] *kathaṃ jānema te vayaṃ* (mit vorangehendem *pṛcchāmi*).
S. I. 3. 6 [1d] (I. 15) (mit vorangehendem *puṭṭhum āgamma*) 10
= I. 5. 9 [2d] (I. 34) (aber *tam*) = I. 8. 6 [2f] (I. 43) (aber *tam*) = II. 1. 4 [1d] (I. 47).
VV. 62 [2d] (mit vorangehendem *pucchāma*). 83 [11d].
PV. II. 5 [11d]. IV. 3 [18d] ([17d] in der Version ParDīp. III. 247) (mit vorangehendem *pucchāma*). 15
J. 382 [1d] (v. l. C[ks] *tam*). [10d] (C[ks] *tam*). 523 [25d]. 529 [63d]. 532 [1d]. 538 [7d]. 540 [3b] (mit folgendem *puṭṭho*). [6b].
DhpA. 15 [6d], PTS.-Ausg. I. 31 [1d] (Fausbøll p. 96).

Vgl. auch SN. V. 1 [24] ([999])[d] *yathā jānemu taṃ mayaṃ* (mit vorangehendem *pabrūhi*) = J. 382 [3d. 12d] (beide Male 20
C[ks] *taṃ*, in [12d] B[df] *kataṃ* statt *yathā*) ([3d] und [12d] mit vorangehendem *puṭṭhā*).
SN. III. 9 [6] ([599])[f] *yathā jānemu brāhmaṇaṃ* (mit vorangehendem *pabrūhi*).
J. 475 [1d] *yathā jānemu phandanaṃ* (mit vorangeh. *puṭṭho*). 25

I. 4 [2] ([77])[a] etc. (s. I. 4 [2] ([77])) vgl. auch Ind. Spr.[2] 6547[a] (Dharmaviveka 1 bei Haeb.) *Śraddhābījo . . . .* (sc. *dharmavṛkṣaḥ*).

I. 4 [2] ([77]) *Saddhā bījaṃ tapo vuṭṭhi* ([a] s. auch besonders).
paññā me yuganaṅgalaṃ (C[kb] °*naṃg*°) 30
hirī (C[b]B[a] *hiri*, B[i] *hīri*) *īsā mano yottaṃ*
sati me phālapācanaṃ. ([c+d] s. auch besonders.)
= S. VII. 2. 1. 10 [1] (ohne die vv. ll. von SN.).*
* *isā* ist wohl nur Druckfehler.

I. 4 [2] ([77])[c+d] (s. I. 4 [2] ([77]) in der Form von SN. ohne die vv. ll.) 35
vgl. auch S. XLV. 4. 5 [1c+d] (V. 6) *hirī īsā mano yottaṃ*
sati ārakkhasārathi.

I. 4 [3] ([78]) *Kāyagutto vacīgutto*
āhāre udare yato
saccaṃ karomi niddānaṃ (B[ai] *nidānaṃ*)
soraccaṃ me pamocanaṃ. 10
= S. VII. 2. 1. 10 [2] (ohne die v. l. von SN.).

I. 4 [4] ([79])[a+b] etc. (s. I. 4 [4] ([79])) auch = Ap. in ParDīp. V. 43 [16a+b] (nur *Viriyaṃ*; mit v. l. *yogakhemānivāh*).

I. 4 [4] ([79]) *Viriyam* (B[ai] °*yaṃ*) *me dhuradhorayhaṃ*
yogakkhemādhivāhanaṃ ([a+b] s. auch besonders). 45

gacchati anivattantaṃ
yattha gantvā na socati (d s. auch besonders).
= S VII. 2. 1. 10 3 (I. 173) (nur *Viriyam*).

I. 4 4 (79) d etc. (s. I. 4 4 (79)) auch = A. III. 29 5 d (I. 130). Thag. 138 d.

Vgl. auch SN. III. 2 21 (415) d *yattha gantvā na socare* = Dhp. 225 d. VV. 43 192 f (III. 5 53 f). 51 4 d (V. 1 4 d). J. 243 Schluß-Udāna 2 f (II. 257).

I. 4 5 (80) *Evam esā kasī* (B ai *kasi*) *kaṭṭhā*
sā hoti amatapphalā
etaṃ kasiṃ kasitvāna
sabbadukkhā pamuccati (d s. auch besonders).
= S. VII. 2. 1. 10 4 (I. 173) (ohne die v. l. von SN.).

I. 4 5 (80) d etc. (s. I. 4 5 (80)) auch = S. I. 4. 1. 9 d (I. 18). I. 6. 9 1 d. 2 d (I. 38). Dhp. 180 d. 192 d. 361 f. J. 1 Einleitung, G. 5 d (I. 97). KV. III. 7. 4 2 f (I. 254).
Mvu. III. 423. 6 b *sarvaduḥkhā pramucyate.*
Divy. XII 7 d. 10 d *sarvaduḥkhāt pramucyate.**
Vgl. Dutr. C vo 42 d *so duha na parimucati.*
Vgl. auch Thīg. 319 d *sabbadukkhā pamocaye.*

* Auf die Entsprechung von Dhp. 192, J. I p. 97 und Divy. hat schon Fausbøll Dhp., 2. Ausg. p. 44 hingewiesen.

I. 4 6 (81) etc. (s. I. 4 6+7 (81+82)) außerdem = Mil. 228 1. 2 (*gāthābhigītam* beide Male sowohl in a wie in c, *abhojanīyaṃ, sampassataṃ, sati*).*

* Auch von Trenckner Mil. p. 427 und Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 4 6+7 (81+82) *Gāthābhigītam me abhojaneyyaṃ*
sampassataṃ (B ai *saṃp°*) *brāhmaṇa n'esa dhammo*
gāthābhigītaṃ panudanti buddhā
dhamme satī (C k B ai *sati*) *brāhmaṇa vuttir esā.* (Diese Gāthā s. auch besonders.)
Aññena ca kevalinaṃ mahesiṃ
khīṇāsavaṃ kukkucavūpasantaṃ (B ai *kukkucca-*)
annena pānena upaṭṭhahassu (c s. auch besonders)
khettaṃ hi (B ai *°ttañ hi*) *taṃ puññapekhassa* (B ai *°pekkhassa*) *hoti.*
= SN. III. 4 26+27 (480+481). (In 26 a v. l. B ai *gāthābhigītaṃ*, in 27 v. l. C k B a *kukkucca-*, B i *kukkuccaṃ*, B a *khettañ*, B i *khettam*, im übrigen Text und vv. ll. dieselben).*
= S. VII. 1. 8. 7 1+2 (I. 167). VII. 1. 9. 11 1+2 (I. 168). VII. 2. 1. 12 1+2 (I. 173) (aber VII. 1. 8. 7 und 1. 9. 11 *°bhigītaṃ me*, an allen 3 Stellen *abhojanīyaṃ*** mit v. l. B *abhojaneyyaṃ*, VII. 1. 8. 7 *sampassatam*, 1. 9. 11 und 2. 1. 12 *sampassataṃ*, alle ohne die v. l. *saṃp°* von SN., in VII. 1. 9. 11 1 c v. l. S 1–3 *vācābhigītaṃ*, in allen Stellen nur *sati.* In 2 a überall *ce**** mit v. l. S 1–3 *ca*, VII. 1. 8. 7 2 a

kevalinam, in [b] überall *kukkucca-* mit v. l. S [1–3] *kukkuca-*, VII. 1. 8. 7 [2d] wie SN. *khettaṃ hi taṃ*, aber mit v. l. S [1–3] *hetaṃ*, VII. 1. 9. 11 [2d] *khettaṃ hi tam*, VII. 2. 1. 12 [2d] *khettañ hi taṃ*, und alle °*pekkhassa*).

* Auch von Fausbøll verglichen SN. p. XV.
** *abhojaniyaṃ* VII. 1. 9. 11 wird nur Druckfehler sein.
*** *ca* in VII. 1. 8. 7 [2a] kann nur Druckfehler sein.

I. 4 [7] ([82])[c] etc. (s. I. 4 [6+7] ([81+82])) vgl. auch D. XXI. 1. 12 [3e] *annena pānena upaṭṭhahimhā.*
PV. II. 9 [8b] (auch ParDīp. III. 115) *annena pānena upaṭṭhito siyā.*
J. 446 [7b] *annena pānena upaṭṭhahāti.*
J. 524 [44b] und 545 [230b] (VI. 311) *annena pānena upaṭṭhito 'smi.*

I. 5 **Cundasutta** (Strophen [83–90]).

I. 5 [1] ([83])[a] *Pucchāmi muniṃ pahūtapaññaṃ*
vgl. II. 13 [1] ([359])[a] *Pucchāma muniṃ pahūtapaññaṃ.*

I. 5 [7] ([89]) *Chadanaṃ katvāna subbatānaṃ*
pakkhandī kuladūsako pagabbho
māyāvī asaññato palāpo
*patirūpena caraṃ sa maggadūsī.**
= J. 252 Komm., zitierte G. [3] (II. 281) (mit v. l. C[3] *pakkhandi*, in [c] *māyāvi* mit v. l. C[k]C[3]B[d] °*vī*, in [d] mit v. l. B[d]B[i] *paṭi*° und B[i] *samaggarūpiti*).**

* J., a. a. O., gedruckt *samaggadūsī.*
** Auch von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

I. 6 **Parābhavasutta** (Strophen [91–115]).

I. 6 [1] ([91])[b] etc. (s. I. 6 [1] ([91])[b+c+3] ([93])[a]) = I. 9 [15] ([167])[d]. III. 9 [6] ([599])[b] vgl. auch SN. III. 11 [21] ([699])[c] etc., s. dort.

I. 6 [1] ([91])[b+c+3] ([93])[a] *mayaṃ pucchāma Gotamaṃ* ([b] s. auch bes.) *Bhagavantaṃ puṭṭhum āgamma* ([c] s. auch bes.).
[3] ([93])[a] s. unter I. 6 [3] ([93])[a+d].

Vgl. S. I. 5. 9 [2c] (I. 34) *bhavantaṃ* (SS *Bhagavantam*) *puṭṭhum āgamma*
\+ [6a+b : a] s. unter I. 6 [3] ([93])[a]
aññaṃ pucchāma Gotama (v. l. SS *Gotamaṃ*).

I. 6 [1] ([91])[c] etc. (s. I. 6 [1] ([91])[b+c+3] ([93])[a])
vgl. V. 14 [6] ([1110])[c] *bhavantaṃ* (C[kb] *bhagavantaṃ*) *puṭṭhuṃ* (B[ai] *puthu*) *āgamma*
entspr. N[c]. XIV [16c = 17c] (161) *bhagavantaṃ puṭṭhum āgamhā.*
Vgl. ferner SN. III. 9 [4] ([597])[c] *bhavantaṃ* (B[ai] *bhagavantaṃ*) *puṭṭhuṃ āgamhā* (B[ai] *āgamma*).
S. I. 3. 6 [1c] (I. 15). I. 8. 6 [2e] (I. 43). II. 1. 4 [1c] (I. 47) *bhavantaṃ* (SS *bhagavantam*, I. 8. 6 [2e] und II. 1. 4 [1c] *bhagavantaṃ*) *puṭṭhum āgamma.*

I. 6 [1](91)[d] *kiṁ* (B[ai] *kiṁ*) *parābhavato mukhaṃ* = I. 6 [3](93)[d] etc. (s. I. 6 [3](93)[a+d]).

Vgl. auch I. 6 [4](94)[d] etc., s. dort.

I. 6 [3](93)[a] etc. (s. I. 6 [3](93)[a+d]) = S. I. 5. 9 [6a] (I. 34)*. (S. auch unter I. 6 [1](91)[b+c+3](93)[a]).

* *h'etam* mit *m* statt *ṃ* in S. ist Druckfehler.

I. 6 [3](93)[a+d] *Iti h'etaṃ vijānāma* ([a] s. auch besonders.)
kiṁ parābhavato mukhaṃ ([d] s. auch besonders.)
= I. 6 [5](95)[a+d]. [7](97)[a+d]. [9](99)[a+d]. [11](101)[a+d]. [13](103)[a+d]. [15](105)[a+d]. [17](107)[a+d]. [19](109)[a+d]. [21](111)[a+d]. [23](113)[a+d].

I. 6 [3](93)[d] etc. (s. I. 6 [3](93)[a+d]) = I. 6 [1](91)[d] etc., s. dort.

I. 6 [4](94)[d] *tam* (B[ai] *taṃ*) *parābhavato mukhaṃ*
= I. 6 [6](96)[d]. [8](98)[d]. [10](100)[d]. [12](102)[d]. [14](104)[d]. [16](106)[d]. [18](108)[d]. [20](110)[d]. [22](112)[d]. [24](114)[d].

Vgl. auch I. 6 [1](91)[d] etc., s. dort.

I. 6 [5](95)[a] = I. 6 [3](93)[a] etc., s. dort.

I. 6 [5](95)[a+d] = I. 6 [3](93)[a+d] etc., s. dort.

I. 6 [5](95)[d] = I. 6 [1](91)[d] etc., s. dort.

I. 6 [6](96)[d] = I. 6 [4](94)[d] etc., s. dort.

I. 6 [7](97)[a] = I. 6 [3](93)[a] etc., s. dort.

I. 6 [7](97)[a+d] = I. 6 [3](93)[a+d] etc., s. dort.

I. 6 [7](97)[d] = I. 6 [1](91)[d] etc., s. dort.

I. 6 [8](98)[a] etc. (s. I. 6 [8](98)[a+b+c]) = SN. I. 7 [10](125)[a] (ohne die v. l. von I. 6 [8](98)[a]).

Vgl. auch S. VII. 2. 9. 4[a] (I. 182) *Yo mātaraṃ pitaraṃ vā.*
J. 540 [113a = 114a] *Yo mātaraṃ* (C[ks] *vā*) *pitaraṃ vā.*
J. 257 [3a] *Na mātaraṃ pitaraṃ vā.*

I. 6 [8](98)[a+b] etc. (s. I. 6 [8](98)[a+b+c])
= Mvu. I. 184. 21 *Yo mātaraṃ ca pitaraṃ ca jiṇṇakaṃ gatayauvanaṃ.*

I. 6 [8](98)[a+b+c] *Yo mātaraṃ vā* (C[k] ohne *vā*) *pitaraṃ vā* ([a] s. auch besonders)
jiṇṇakaṃ gatayobbanaṃ ([a+b] und [b] s. auch besonders)
pahu (B[a] *bahu*) *santo na bharati.*
= I. 7 [9](124)[a+b+c]* (In [a] ohne die v. l. von I. 6 [8](98)[a]).

Vgl. J. 469 [7a+b+c] *Mātaraṃ pitaraṃ cāpi* (C[ks] *vāpi*, B[d] *ca pi*)
jiṇṇake gatayobbane (B[d] *°kaṃ °naṃ*)
pahu santo (C[ks] *santā*, B[d] *bahusanto*) *na bharanti* (C[ks] *bharissanti*).**

Vgl. auch J. 468 [8a+b+c] *Mātaraṃ pitaraṃ cāpi*
jiṇṇake gatayobbane (B[d] *°kaṃ °naṃ*)
pahu (B[df] *bahu*) *santo na posissaṃ.*

* Auch von Fausbøll SN. p. XV verglichen.

** Die Entsprechung dieser Stelle mit SN. hat auch Fausbøll J. IV. 184 festgestellt.

I. 6 ^{8} (^{98})^{b} etc. (s. I. 6 ^{8} (^{98})$^{a+b+c}$) vgl. auch J. 484 ^{10b} *jiṇṇakā gatayobbanā* (mit vorangehendem *Mātāpitā* in ^{a}).

I. 6 ^{8} (^{98})^{d} = I. 6 ^{4} (^{94})^{d} etc., s. dort.

I. 6 ^{9} (^{99})^{a} = I. 6 ^{3} (^{93})^{a} etc., s. dort.

I. 6 ^{9} (^{99})$^{a+d}$ = I. 6 ^{3} (^{93})$^{a+d}$ etc., s. dort.

I. 6 ^{9} (^{99})^{d} = I. 6 ^{1} (^{91})^{d} etc., s. dort.

I. 6 ^{10} (^{100})^{a} etc. (s. I. 6 ^{10} (^{100})$^{a+b}$ und I. 6 ^{10} (^{100})$^{a+b+c}$) = I. 7 ^{15} (^{130})^{a}.

I. 6 ^{10} (^{100})$^{a+b}$ etc. (s. I. 6 ^{10} (^{100})$^{a+b+c}$) = Mvu. I. 188. 14
Yo brāhmaṇaṃ vā śramaṇaṃ vā
anyaṃ vāpi vanīyakaṃ (CM. *anyaṃ vaṇīpakaṃ tathā*, BNAL °*nīpakaṃ*).

I. 6 ^{10} (^{100})$^{a+b+c}$ *Yo brāhmaṇaṃ vā samaṇaṃ vā* (^{a} s. auch bes.)
aññaṃ vāpi vanibbakaṃ (C^{kb} *vaṇi*°) ($^{a+b}$ s. auch besonders)
musāvādena vañceti (^{c} s. auch besonders).
= I. 7 ^{14} (^{129})$^{a+b+c}$.*
Vgl. VV. 52 $^{14a+b+c}$ (V. 2 $^{12a+b+c}$ in der Zählung ParDīp. IV. 227)
Samaṇe brāhmaṇe cāpi
aññe vāpi (in ParDīp. v. l. S$_2$ *te pi*) *vanibbake*
musāvādena vañcesi.
* Auch verglichen von Fausbøll SN. p. XV.

I. 6 ^{10} (^{100})^{c} etc. (s. I. 6 ^{10} (^{100})$^{a+b+c}$) auch = PV. III. 4 ^{2d} (auch ParDīp. III. 193, mit v. l. MCD *vañcesi*).

I. 6 ^{10} (^{100})^{d} = I. 6 ^{4} (^{94})^{d} etc., s. dort.

I. 6 ^{11} (^{101})^{a} = I. 6 ^{3} (^{93})^{a} etc., s. dort.

I. 6 ^{11} (^{101})$^{a+d}$ = I. 6 ^{3} (^{93})$^{a+d}$ etc., s. dort.

I. 6 ^{11} (^{101})^{d} = I. 6 ^{1} (^{91})^{d} etc., s. dort.

I. 6 ^{12} (^{102})^{b} *sahiraññho sabhojano* (in ^{c} folgt *bhuñjati*)
vgl. J. 235 ^{1b} *sahiraññā sabhojanā* (in ^{c} folgt *bhutvā*).

I. 6 ^{12} (^{102})^{c} *eko bhuñjati sādūni*
vgl. J. 326 ^{3c} *eko sāduṃ* (C^{ks} *sāduṃ*, B^{i} *sādhu*) *na bhuñjeyya*.
Mbh. V. 33 ^{46a} *ekaḥ svādu na bhuñjita.**
* J. und Mbh. von mir notiert WZKM. XX. 360.

I. 6 ^{12} (^{102})^{d} = I. 6 ^{4} (^{94})^{d} etc., s. dort.

I. 6 ^{13} (^{103})^{a} = I. 6 ^{3} (^{93})^{a} etc., s. dort.

I. 6 ^{13} (^{103})$^{a+d}$ = I. 6 ^{3} (^{93})$^{a+d}$ etc., s. dort.

I. 6 ^{13} (^{103})^{d} = I. 6 ^{1} (^{91})^{d} etc., s. dort.

I. 6 ^{14} (^{104})^{d} = I. 6 ^{4} (^{94})^{d} etc., s. dort.

I. 6 ^{15} (^{105})^{a} = I. 6 ^{3} (^{93})^{a} etc., s. dort.

I. 6 ^{15} (^{105})$^{a+d}$ = I. 6 ^{3} (^{93})$^{a+d}$ etc., s. dort.

I. 6 ^{15} (^{105})^{d} = I. 6 ^{1} (^{91})^{d} etc., s. dort.

I. 6 ^{16} (^{106})^{c} *laddhaṃ laddhaṃ vināseti*
vgl. Smp. I. 233 ^{d} *laddhaṃ laddhaṃ vinassati.*
Vgl. auch J. 382 ^{1d} *laddhaṃ yassa vinassati.*

I. 6 16 (106) d = I. 6 4 (94) d etc., s. dort.
I. 6 17 (107) a = I. 6 3 (93) a etc., s. dort.
I. 6 17 (107) a+d = I. 6 3 (93) a+d etc., s. dort.
I. 6 17 (107) d = I. 6 1 (91) d etc., s. dort.
I. 6 18 (108) a *Sehi dārehi asantuṭṭho* (C[kb] *santuṭṭho*, B[i] *dārehy asan°*) vgl. A. V. 179. 8 8a (III. 213) *sehi dārehi santuṭṭho.*
I. 6 18 (108) d = I. 6 4 (94) d etc., s. dort.
I. 6 19 (109) a = I. 6 3 (93) a etc., s. dort.
I. 6 19 (109) a+d = I. 6 3 (93) a+d etc., s. dort.
I. 6 19 (109) d = I. 6 1 (91) d etc., s. dort.
I. 6 20 (110) d = I. 6 4 (94) d etc., s. dort.
I. 6 21 (111) a = I. 6 3 (93) a etc., s. dort.
I. 6 21 (111) a+d = I. 6 3 (93) a+d etc., s. dort.
I. 6 21 (111) d = I. 6 1 (91) d etc., s. dort.
I. 6 22 (112) d = I. 6 4 (94) d etc., s. dort.
I. 6 23 (113) a = I. 6 3 (93) a etc., s. dort.
I. 6 23 (113) a+d = I. 6 3 (93) a+d etc., s. dort.
I. 6 23 (113) d = I. 6 1 (91) d etc., s. dort.
I. 6 24 (114) d = I. 6 4 (94) d etc., s. dort.
I. 6 25 (115) b(z. T.)−d *paṇḍito . . . . .*
ariyo dassanasampanno
sa lokaṃ bhajate sivaṃ.
= A. III. 45 2 b(z. T.)−d (I. 151) . . . *paṇḍito*
*ariyo dassanasampanno**
sa lokaṃ bhajate sivaṃ.
* *dasana°* ist offenbar Druckfehler.
I. 6 25 (115) d etc. (s. I. 6 25 (115) b−d) = A. VIII. 38. 2 4 d (IV. 245) (A. VIII mit v. l. Ph *bhajati*).

I. 7 **Vasalasutta** (Strophen 116–142).
I. 7 1 (116) a etc. (s. die ff. Parallelen) auch = Pv. XI. 5 5a.
I. 7 1 (116) a + z. T. b etc. (s. I. 7 1 (116)), vgl. Thag. 952 a + z. T. b *Kodhanā upanāhī ca makkhī.*
J. 382 4 z. T. a + 5a *Makkhī . . . Kodhano upanāhī ca.*
Diese Parallelen hängen z. T. mit denen von I. 7 18 (133) b zusammen, s. dort.
I. 7 1 (116) *Kodhano upanāhī ca pāpamakkhī ca yo naro* (a + z. T. b s. auch besonders)
vipannadiṭṭhi māyāvī taṃ jaññā vasalo iti (d s. auch bes.) = P. I. 2 3 (I. 160)* (P d in der siames. Ausg. *vasalo ime ti*).
* Diese Entsprechung schon von Taylor P. p. 160 notiert.
I. 7 1 (116) d etc. (s. I. 7 1 (116)) = 2 (117) d. 3 (118) d. 4 (119) d. 5 (120) d. 6 (121) d. 7 (122) d. 8 (123) d. 9 (124) d. 10 (125) d. 11 (126) d. 12 (127) d. 13 (128) d. 14 (129) d. 15 (130) d. 16 (131) d. 17 (132) d. 18 (133) d. 19 (134) d.

I. 7 [2] (117) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [3] (118) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [4] (119) [a] *Gāme vā yadi vāraññe*
= S. III. 1. 1. 9 [1a] (I. 69). XI. 2. 5. 3 [2a] (I. 233). A. III. 126. 3 [3a] (I. 281). VI. 45. 3 [7c] (III. 354). Dhp. [98a]. Thag. [991a]. J. 178 [2a]. 355 [4a]. 376 [2a]. Mpū. 141 [a].
Vgl. auch *grāme vā yadi vā gṛhe* Mahāsahasrapramardinī, Zapiski Vostočnago Otdčlenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva Bd. XI (1897—98), S. 264, Z. 12 [b].
Vgl. ferner Āyāraṃgasutta I. 7. 8 [7a] *gāme vā aduvāraṇṇe.*

I. 7 [4] (119) [b] *yaṃ paresaṃ mamāyitaṃ* = Pv. VIII. 2. 46 [b] (Vin. V. 149).

I. 7 [4] (119) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [5] (120) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [6] (121) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [7] (122) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [8] (123) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [9] (124) [a] = I. 6 [8] (98) [a] etc., s. dort.

I. 7 [9] (124) [a+b] = I. 6 [8] (98) [a+b] etc., s. dort.

I. 7 [9] (124) [a+b+c] = I. 6 [8] (98) [a+b+c] etc., s. dort.

I. 7 [9] (124) [b] = I. 6 [8] (98) [b] etc., s. dort.

I. 7 [9] (124) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [10] (125) [a] = I. 6 [8] (98) [a] etc., s. dort.

I. 7 [10] (125) [a+b] : ([a] s. zu I. 6 [8] (98) [a]) [b] *bhātaraṃ bhaginiṃ sasuṃ*
vgl. J. 257 [3a+b] : ([a] s. zu SN. I. 6 [8] (98) [a]) [b] *bhātaraṃ bhaginiṃ salchaṃ* (B[id] *sakaṃ*).

I. 7 [10] (125) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [11] (126) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [12] (127) [a+b] *Yo katvā pāpakaṃ kammaṃ*
mā maṃ jaññā ti icchati
vgl. A. VI. 45. 3 [4] (III. 354)
Kāyaduccaritaṃ katvā vacīduccaritāni ca
manoduccaritaṃ katvā
mā maṃ jaññū (TM$_6$ M$_7$ *jaṃñā*) *ti icchati.*

I. 7 [12] (127) [b] etc. (s. I. 7 [12] (127) [a+b]) = Thag. [434d] (v. l. A B C *jaññū ti icchasi*).
(Auch [18] (133) [c] = A. VI. 45. 3 [3c], s. unten).

I. 7 [12] (127) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [13] (128) [b] *bhutvāna* (B[ai] *bhutvā ca*) *sucibhojanaṃ*
vgl. Thag. [23b] *bhutvāna madhupāyāsaṃ*

I. 7 [13] (128) [d] = I. 7 [1] (116) [d] etc., s. dort.

I. 7 [14] (129) [a] = I. 6 [10] (100) [a] etc., s. dort.

I. 7 [14] (129) [a+b] = I. 6 [10] (100) [a+b] etc., s. dort.

I. 7 [14] (129) [a+b+c] = I. 6 [10] (100) [a+b+c] etc., s. dort.

I. 7 14 (129) c = I. 6 10 (100) c etc., s. dort.

I. 7 14 (129) d = I. 7 1 (116) d etc., s. dort.

I. 7 15 (130) a = I. 6 10 (100) a etc., s. dort.

I. 7 15 (130) b *bhattakāle upaṭṭhite* = J. 507 19 d. 539 163 b.

I. 7 15 (130) d = I. 7 1 (116) d etc., s. dort.

I. 7 16 (131) d = I. 7 1 (116) d etc., s. dort.

I. 7 17 (132) a+b *Yo c'attānaṃ samukkaṃse parañ* (Bai *pare*) *ca-m-avajānati* (b s. auch besonders) = III. 2 14 (138) c+d* (da aber *pare ca avajānati* im Text, und v. l. Bai *°jānāti*).

Vgl. LV. XVIII 19 c+d *ātmānaṃ yaś ca utkarṣed yaś ca vai dhvaṃsayet parāṃ.*

* Schon verglichen von Fausbøll SN. p. XVI.

I. 7 17 (132) b (s. I. 7 17 (132) a+b)

vgl. MV. X. 3 6 a etc. *Pare ca na vijānanti*, s. WZKM. XXIII.

I. 7 17 (132) d = I. 7 1 (116) d etc., s. dort.

I. 7 18 (133) b *pāpiccho maccharī saṭho* vgl. A. VIII. 10. 5 1 b+d (IV. 172) *pāpiccho . . . issukī maccharī saṭho.*

Dhp. 262 d *issukī maccharī sāṭho* = J. 382 4 b.

Vgl. auch PV. II. 3 4 b *issukī maccharī saṭhī* (v. l. *saṭhā*).

S. auch zu I. 7. 1 (116) a + z. T. b.

I. 7 18 (133) c *ahiriko anottāpī* = A. VI. 45 3 3 c (III. 354) (°*pi*, v. l. M. °*ttappi*, S. °*ttappī*).

Vgl. Mvu. III. 11. 4 b *ahirīko anotrapo* (v. l. C. *apatrayo*).

(Auch I. 7 12 (127) b vgl. A. VI. 45. 3 4, s. oben).

I. 7 18 (133) d = I. 7 1 (116) d etc., s. dort.

I. 7 19 (134) a+b *Yo Buddhaṃ paribhāsati atha vā tassa sāvakaṃ* vgl. VV. 47 10 c+d (IV. 9 10 c+d) = J. 40 Einl. 1 c+d. J. 415 Komm. G. 1 c+d (III. 409) *tathāgate vā sambuddhe atha vā tassa sāvake.*

A. IV. 4. 3 1 b–d (II. 4) *yo micchā paṭipajjati tathāgate vā sambuddhe atha vā tassa sāvake.*

I. 7 19 (134) d = I. 7 1 (116) d etc., s. dort.

I. 7 21 (136) *Na jaccā vasalo hoti na jaccā hoti brāhmaṇo kammanā* (Bai °*unā*) *vasalo hoti kammanā* (Bai °*u*°) *h*° *brāhmaṇo.* = SN. I. 7 27 (142)* (mit denselben vv. ll.) und Rūpasiddhi zu 290 (ohne die vv. ll. von SN.).

Vgl. auch SN. III. 9 57 (650)

Na jaccā (Bai *jā*°) *brāhmaṇo hoti na jaccā* (Bai *jā*°) *h*° *abrāhmaṇo kammanā* (Bai °*u*°) *brāhmaṇo hoti*

kammanā (Bai °*u*°) *h*° *abrāhmaṇo.*

* Schon verglichen von Fausbøll SN. p. XVI.

I. 7 21 (136) b (s. I. 7 21 (136)) auch = S. VII. 1. 7. 5 1 b (I. 166) (mit v. l. B *najacco*). VII. 1. 8. 5 1 b (I. 166) (mit derselben v. l.).

Dhp. 2. Ausg. $^{393\,b}$ (mit v. l. C^{k} S^{k} *na jacco*, in der 1. Ausg. so im Text).

I. 7 ^{22} (^{137})^{a} *Tad aminā̃pi jānātha* = CV. VII. 4. 8 ^{1c}. It. 89 ^{1c}.

I. 7 ^{23} (^{138})^{d} *khattiyā brāhmaṇā bahū* = J. 541 ^{11b}. Dīp. VII ^{34b}.

I. 7 ^{21} (^{139})$^{c+d}$ *kāmarāgaṃ* (B^{ai} °*bhavaṃ*) *virājetvā brahmalokūpago ahu*

= J. 431 $^{9c+d}$. 507 $^{30c+d}$ (beide ohne die v. l. von SN.; *ahū ti*).

Vgl. auch A. VI. 54. 9 $^{2e+f}$. $^{3e+f}$ (III. 373) = KV. I. 5. 14 $^{1e+f}$. $^{2e+f}$ *kāmarāgaṃ virājetvā* (KV. ^{1e} v. l. PS$_2$ *vibhajitvā*, S *vibbhajji*°; ^{2e} S$_2$ *viharitvā*) *brahmalokūpagā ahu* (A. v. l. T *ahū* und *ahuṃ*).

PV. II. 13 $^{19c+d}$ *itthicittaṃ virājetvā brahmalokupagā* (ParDīp. III. 167 °*ūpagā*) *ahū ti.*

I. 7 ^{24} (^{139})$^{c+d+f}$ vgl. PV. II. 13 $^{19c+d+b}$ (s. unter I. 7 ^{24} (^{139})$^{c+d}$ und I. 7 ^{24} (^{139})^{f}).

I. 7 ^{24} (^{139})^{f} *brahmalokūpapattiyā* = D. XIX. 50 ^{2d}.

PV. II. 13 $^{17d.\ 19b}$ *brahmalokupapattiyā* (ParDīp. III. 167 °*lokūpa*°).

I. 7 ^{25} (^{140})^{b} *brāhmaṇā mantabandhavā* (C^{kb} °*dhuno*, B^{a} °*dhuvā*) vgl. SN. V. 1 ^{22} (^{997})^{b} *brāhmaṇe* (C^{b} °*ṇo*, B^{i} °*ṇā*) *mantapārage.*

I. 7 ^{26} (^{141})$^{a+b}$ *Diṭṭhe va dhamme gārayhā* (B^{a} *gāreyhaṃ*, B^{i} *gāreyhā*) *samparāye ca duggati* (C^{kb} °*tiṃ*)

vgl. S. I. 5. 9 $^{5e+f}$ (I. 34) *diṭṭhe dhamme sa vipāko samparāye ca duggatīti.*

I. 5. 9 $^{10c+d}$ (I. 35) *d*° *dh*° *sa v*° *s*° *ca suggatīti.*

* CV. VI. 6. 3 $^{c+d}$ = J. 37 $^{c+d}$. J. 393 $^{1c+d}$.

diṭṭheva dhamme pāsaṃsā samparāye ca suggatiti.* Vgl. Vinaya-Gāthā-Konkordanz, WZKM. XXIII.

* Dieser Pāda auch VV. 63 ^{9a} (V. 13 ^{9c} in ParDīp. IV, 263), und *d*° *dh*° *pāsaṃso* PV. IV. 7 ^{13a} (*pasaṃso* ParDīp. III. 264).

I. 7 ^{26} (^{141})^{c} *na ne* (C^{kb} *te*) *jāti nivāreti*

vgl. SN. II. 7 ^{5} (^{288})^{c} *na ne kvoci nivāresi.*

I. 7 ^{27} (^{142}) = I. 7 ^{21} (^{136}) etc., s. dort.

I. 7 ^{27} (^{142})^{b} = I. 7 ^{21} (^{136})^{b} etc., s. dort.

I. 8 **Mettasutta** (Strophen $^{143-152}$).

= KhP. IX.*

* Die Entsprechung ist schon notiert von Fausbøll SN. p. XVI. Ich notiere aus KhP. nur die Abweichungen und vv. ll. Von den vv. ll. des SN. ist in KhP. IX nichts vorhanden, außer wo ich es bemerke.

I. 8 ^{1} (^{143}) *Karaṇīyam atthakusalena* KhP. °*yaṃ.*
yan taṃ santaṃ padaṃ abhisamecca
sakko ujū ca sūjū (B^{ai} *suhuju*) *ca* *sūjū* (in der Sanna auch *suhuju*)
suvaco c'assa mudu anatimānī.*

* Fausbøll hat *mudū* in den Text des SN. gesetzt, „alle vier Mss." aber haben *mudu*, ebenso auch KhP.

I. 8 [2] ([144]) *Santussako ca subharo ca*
appakicco ca sallahukavutti
santindriyo ca nipako ca
appagabbho kulesu ananugiddho. KhP. *a° ca k°.*

I. 8 [3] ([145]) *Na ca khuddaṃ samācare kiñci* In KhP. sind diese
yena viññū pare upavadeyyuṃ. 2 Pādas als [3] gezählt.
Sukhino vā khemino hontu In KhP. als [4] gezählt.
sabbe sattā bhavantu sukhitattā.

I. 8 [3] ([145]) [d] auch = [5] ([147]) [d]. KhP. [4b. 6d].

I. 8 [4] ([146]) *Ye keci pāṇabhūt' atthi* In KhP. als [5] gezählt.
tasā vā thāvarā vā anavasesā (B[i] *°rā vanava°*)
dīghā vā ye mahantā vā (B[i] *ye va mahantā*)
majjhimā rassakā aṇukathūlā. KhP. *anuka°*
(C[k] *°kānukathūlā*, C[b] *°kāṇūka°*)*

* Fausbøll SN. p. XVI vergleicht auch Mbh. I. 1859 [a+b]
Yāni bhūtāni santīha sthāvarāṇi carāṇi ca

I. 8 [5] ([147]) *Diṭṭhā vā ye va* (B[a] *ca*) *adiṭṭhā* In KhP. als [6] gezählt.
ye ca dūre vasanti avidūre *addiṭṭhā.*
bhūtā vā sambhavesī vā
[d] = I. 8 [3] ([145]) [d], s. dort.

I. 8 [6] ([148]) *Na paro paraṃ nikubbetha* In KhP. als [5] gezählt.
nātimaññetha katthaci naṃ kañci *naṃ kiñci.*
(B[a] *kiñci*, B[i] *na kiñci*)
byārosanā paṭighasaññā*
nāññamaññassa dukkham iccheyya.

* Fausbøll hat zwar *vyārosanā* in den Text gesetzt, aber „alle vier Mss." haben *byār°*.

I. 8 [7] ([149]) *Mātā yathā niyaṃ puttaṃ* In KhP. als [8] gezählt.
āyusā ekaputtam anurakkhe *niyam.*
evam pi sabbabhūtesu
mānasam bhāvaye aparimāṇaṃ ([d] s. auch besonders).

I. 8 [7] ([149]) [d] (s. I. 8 [7] ([149])) auch = [8] ([150]) [b]. KhP. [9b].

I. 8 [8] ([150]) [a+c] etc. (s. I. 8 [8] ([150])) vgl. auch J. 169 [1a+b+c] ''
Yo ve mettena cittena sabbalok' ānukampati
uddhaṃ adho ca tiriyañ ca.

I. 8 [8] ([150]) *Mettañ ca sabbalokasmiṃ* In KhP. als [9] gezählt.
([a+c] s. auch bes.) [b] = [7] ([149]) [d] etc., s. dort.
uddhaṃ adho ca tiriyañ ca ([a+c] und [c] s. auch bes.)
asambādhaṃ averam (C[kb] *°ṃ*) *asapattaṃ.* KhP. *°dham°raṃ*

I. 8 [8] ([150]) [c] etc. (s. I. 8 [8] ([150]) [a+c] und I. 8 [8] ([150])) auch =
Āyāraṃgasutta I. 8. 4 [14c] *uḍḍhaṃ ahe ya tiriyaṃ ca.*
Vgl. auch S. IV. 3. 3. 20 [a] (I. 122) *uddham adho ca tiriyaṃ* = Ap. in ParDīp. V. 63 [11c] *uddhaṃ a° ca t°* (v. l. P *adho tathā tiriyaṃ*).
Vgl. ferner SN. III. 32 [28] ([587]) [b] etc. (s. dort) und SN. V. 5 [7] ([1055]) [b] etc. (s. dort).

I. 8 [9] (151) [a–c] etc. (s. I. 8 [9] (151)) vgl. auch Ud. V. 10 [b+c]
ṭiṭṭhaṃ nisinno uda vā sayāno
etaṃ (v. l. M. *evaṃ**) *satiṃ bhikkhu adhiṭṭhahāno.*
* Windisch JPTS. 1890. 102.

I. 8 [9] (151) *Ṭiṭṭhaṃ caraṃ nisinno vā* In KhP. als [10] gezählt.
sayāno vā (B[i] ohne *vā*) *yāvat 'assa vigatamiddho*
etaṃ satiṃ adhiṭṭheyya ([a–c] s. auch bes.)
brahmam etaṃ vihāraṃ idha-m-āhu. KhP. *viharaṃ.*

I. 8 [10] (152) *Diṭṭhiñ ca anupagamma* In KhP. als [11] gezählt.
sīlavā dassanena sampanno
kāmesu vineyya gedhaṃ
na hi jātu gabbhaseyyaṃ punar eti KhP. °*seyyaṃ.*

I. 8 [10] (152) [c] etc. (s. I. 8 [10] (152)) vgl. auch SN. V. 12 [3] (1098) [c]
Kāmesu vinaya (C[k] *vineya*, B[i] *vineyya*) *gedhaṃ*
(entspr. N[c]. XII [6a] (141) *kāme vinaya g°* und [7a] (143) *kāmesu vinaya g°*).

I. 9 **Hemavatasutta** (Strophen 153–180).

I. 9 [1+2] (153+154) = Mpū. 147 [1+2].

Im Einzelnen:

I. 9 [1] (153) *Ajja pannaraso uposatho* (*iti Sātāgiro yakkho*)
divyā (C[k] °*vya*, B[ai] °*byā*) *rattī* (C[k]B[ai] °*tti*, C[b] °*iṃ*) *upaṭṭhitā*
anomanāmaṃ Satthāraṃ ([c] s. auch besonders)
handa passāma Gotamaṃ ([d] s. auch besonders).
= Mpū. 147 [1], wo aber *paṇṇaraso, dibbā.*

I. 9 [1] (153) [c] etc. (s. I. 9 [1] (153)) = Mpū. 147 [1] (in [a] aber *paṇṇa°*, in [b] *dibbā*) auch = S. XI. 2. 9. 7 [1c] (I. 235).
Vgl. auch I. 9 [25] (177) [a] etc., s. dort.
Vgl. ferner B. X [18c] *Anomā nāma janikā.* XXII [18a] *Anomaṃ nāma nagaraṃ.*

I. 9 [1] (153) [d] etc. (s. I. 9 [1] (153)) auch = SN. I. 9 [12] (164) [d] und vgl. I. 9 [13] (165) [d] *ehi passāma Gotamaṃ.*

I. 9 [2] (154) *Kacci* (B[a] *kiñci*, B[i] *kicci*) *mano supaṇihito* (*iti Hemavato yakkho*)
sabbabhūtesu tādino ([b+d] s. auch besonders)
kacci iṭṭhe aniṭṭhe ca
saṃkapp' assa vasīkatā ([b+d] s. auch besonders).
= Mpū. 147 [2].

I. 9 [2] (154) [b+d] etc. (s. I. 9 [2] (154)) auch = I. 9 [3] (155) [b+d].

I. 9 [3] (155) [b+d] = [2] (154) [b+d] etc., s. dort.

I. 9 [7] (159) [d] *mantā attham so bhāsati*
vgl. VV. 63 (V. 13) [6d] *mantā atthañ ca bhāsasi*
(*mantā* in B durch eine 2. Hand zu *mantvā* korrigiert; S_1 *manthā*; S_1 *bhāsase*; S_2 °*ti*).

I. 9 [9] (161) [a] *Na so rajjati kāmesu* vgl. S. XXXV. 95. 14. 7 [1a] (IV. 74) *Na so rajjati rūpesu*; 8 [1a] *Na so rajjati saddesu*;

9 [1a] (IV. 75) *Na so r° gandhesu*; 10 [1a] *Na so r° rasesu*; 11 [1a] *Na so r° phassesu*; 12 [1a] *Na so r° dhammesu*.

I. 9 [11] (163) [b] (s. I. 9 [11] (163) [b–d])
vgl. A. III. 89. 2 [4b] (I. 236) *atho saṃsuddhacāraṇaṃ* (Ph. °*cāriyaṃ*).

I. 9 [11] (163) [b–d] *atho saṃsuddhacāraṇo* (C[kb] °*vāraṇo*)
sabb' assa āsavā khīṇā
n'atthi tassa punabbhavo (c+d und d s. auch besonders).
Vgl. Ap. in ParDīp. V. 156 [186b–d] *dibbacakkhuṃ ca sodhitaṃ sabbāsavā parikkhīṇā n'atthi tassā punabbhavo*
und ebda. 27 [21b–d] (aber *visodhitaṃ* und *n'atthi dāni pun°*).
Ebda. 214 [12b–d] *dibbacakkhu visodhitaṃ sabbāsavaparikkhīṇā n'atthi dāni punabbhavo*.
Ebda. 52 [7a+c+d] *Visuddhamanasā ajja*
sabbāsavaparikkhīṇā n'atthi dāni pun°.

I. 9 [11] (163) c+d etc. (s. I. 9 [11] (163) b–d vgl. auch Thag. [516c+d] *sabbāsavaparikkhīṇo n'atthi dāni punabbhavo*.
Thag. [338c+d] *sabbe me āsavā khīṇā n'a° d° p°*.
Ap. a. a. O. 34 [5a+b]. 37 [10c+d]. 43 [16c+d]. 201 [15c+d] *sabbāsavā parikkhīṇā n'atthi dāni pun°*.
Ud. IV. 9 [2c+d]. It. 94 [c+d] *vikkhīṇo* (vv. ll.: Ud. BD *vikkhito*, A *vikkhino*; It. C *vikkhano*) *jātisaṃsāro n'atthi tassa pun°*. S. IX. 6. 6 [2c+d] (I. 200). Thag. [67c+d. 87c+d. 90c+d. 254c+d. 344c+d. Thīg. [22c+d. 47c+d. 160c+d] *vikkhīṇo jātisaṃsāro n'atthi dāni pun°* (mit den vv. ll.: in S.: S [1–3] *vikkhiṇā*, Thīg. [22]: L *vikkhīṇo*, BCPS *vikkhiṇo*, S °*sārā*, [47]: L. *vikhīṇo*, P. *sikkhiṇo*, S. *vikhiṇo*, [160]: C *nikkhiṇo*, LP *vikkhiṇo*, S *vikkhino*, P *punambhavo*).

I. 9 [11] (163) [d] etc. (s. I. 9 [11] (163) [b–d] und I. 9 [11] (163) [c+d]) außerdem = SN. III. 12 [23] (746) [d]. N[m]. I [24d] (20) und vgl. MV. VI. 29. 2 [2d]. D. XVI. 2. 3 [2d]. S. LVI. 21. 5 [2d] (V. 432). Thag. [170d. 202f. 216d. 339d. 440d]. Thīg. [106d] *n'atthi dāni punabbhavo*.

I. 9 [12] (164) [c] *vijjācaraṇasampannaṃ* = D. XXXII [6c] (203). [14e] (204). [21e] (204). [29e] (205). [51e] (208). (Alle diese Strophen enthalten außerdem ebenso wie SN. [d] *Gotamaṃ*).
J. 530 [32c] (wo außerdem in [b] *muniṃ* dem *munino* von SN. [a] entspricht).
Vgl. ferner D. XXVII [1c] (109) = [2c] (110). M. 53 [c] (I. 358).*
S. VI. 2. 1. 3 [c] (I. 153). VII. 1. 8. 4 [c] (I. 166). 5 [3c] (I. 167). XXI. 11. 6 [1c] (II. 284). A. VIII. 34. 6 [5a] (IV. 238). XI. 11. 10 [c] (V. 327) *vijjācaraṇasampanno*. ParDīp. IV. 1. Einl. [2a] *vijjācaraṇasampannā*.
Vgl. auch S. VII. 1. 7. 3 [c] (I. 166) °*sampanno so sujjhati*.

* Trenckner M. p. 560 bemerkt schon das Vorkommen dieser Strophe in vier Nikāyas.

I. 9 12 (161)d = I. 9 1 (153)d etc., s. dort.

I. 9 13 (165)a+b + 14 (166) + 18 (170)d + 19 (171) fast ganz = S. I. 3. 10 1+2 (I. 16):

I. 9 18a+b *Eṇijaṃgham* (Ckb Ba *Eṇi-*) *kisaṃ dhīraṃ* (Bai *vīraṃ*) *appāhāraṃ alolupaṃ* (b s. auch besonders).

I. 9 14 *Sīhaṃ v'ekacaraṃ nāgaṃ* (Ckb °*ham ekacarantānaṃ*) *kāmesu anapekhinaṃ* (b s. auch besonders) *upasaṃkamma pucchāma* (c s. auch besonders) *maccupāsā* (Bai °*sa*) *pamocanaṃ* (d s. auch besonders).

I. 9 18d *kathaṃ dukkhā pamuccati.*

I. 9 19 *Pañca kāmaguṇā loke* (a s. auch besonders) *manochaṭṭhā pavedità ettha chandaṃ virājetvā* (a–c s. auch besonders) *evaṃ dukkhā pamuccati* (19 s. auch bes., auch d s. bes.).

S. I. 3. 10 1+2 (I. 16)
Eṇijaṅghaṃ kisaṃ vīraṃ
appāhāram alolupaṃ
sìhaṃ v-ekacaraṃ nāgaṃ kāmesu anapekkhinaṃ*
upasaṅkamma pucchāma (SS. °*ema*)
kathaṃ dukkhā pamuccatìti.
*Pañcakāmaguṇā loke manochaṭṭhā** pavedità*
ettha chandaṃ virājetvā evaṃ dukkhā pamuccatìti.

**nāgam* ist Druckfehler.
** Feer hat *mano chatthā.*

I. 9 13 (165)b + vorangehendes *dhīraṃ* (v. l. *viraṃ*), S. *vīraṃ* (s. I. 9 13 (165)a+b etc.) vgl. auch Mil. 342 5b *appāhārā alolupā* + vorangehendes *dhīrā.*

I. 9 13 (165)d vgl. I. 9 1 (153)d etc., s. dort.

I. 9 14 (166)b etc. (s. I. 9 13 (165)a+b + etc.) mit nur in SN. 13 (165)d vorangehendem *passāma* auch = S. XXI. 8. 4d (I. 281) *k*° °*kkhinaṃ* (mit in a vorangehendem *passeyyaṃ*).
SN. IV. 10 10 (857)b *k*° *anapekhinaṃ** (= Nm. X 25b = 26b (228. 230) *kā*° °*kkhinaṃ*).
Vgl. auch SN. IV. 7 10 (823)b *kāmesu anapekhino* (Bai °*pekkhino*) = Nm. VII 19b (148) = 20b (150) *kā*° °*kkhino.* Hier gehen in a die Worte *munino carato* voran, die SN. I. 9 18 (165)c *muniṃ* + 14 (166)a = S. I. 3. 10 1c *v'ekacaraṃ* entsprechen, und es folgen in SN. IV. 7 10 (823)c und d die Worte *oghatiṇṇassa* und *gathità*, denen in IV. 10 10 (857)c+d *ganthā* und *atāri* gegenüberstehen. Es ist also wohl SN. IV. 7 10 (823) und S. XXI. 8. 4 G. im Anschluß an SN. I. 9 14 (166), und SN. IV. 10 10 (857) im Anschluß an IV. 7 10 (823) entstanden.
It. 45 1d *kāmesu anapekkhino* (B *anup*°, DE *anipekkhano*), mit vorangehendem *santacittā, sammā dhammaṃ vipassanti* und *jhāyino*, wie SN. IV. 10 10 (857)b *upasanto* (in a) und

ñatvā dhammaṃ (in ^{9b}) und wie SN. I. 9 ^{14} (^{166})^{b} *jhāyantaṃ* (in ^{13c}) vorangeht.
Vgl. auch J. 10^{d} *kāmesu anapekkhavā.*

* Auch Fausbøll SN. p. XVI hat SN. 857 verglichen.

I. 9 ^{14} (^{166})^{c} etc. (s. unter I. 9 ^{13} (^{165})$^{a+b}$ + ^{14} (^{166}) etc.) vgl. auch Ap. in ParDīp. V. 135 ^{91b} *upasaṃkamma pucchatha.*

I. 9 ^{14} (^{166})^{d} = A. IV. 35. 6 ^{1b} (II. 37) *maccupāsā pamocanaṃ* (STr *pāsāya mocanaṃ*, BK *pāsap°*).

I. 9 ^{15} (^{167})^{b} etc. (s. I. 9 ^{15} (^{167})$^{b+d}$) = III. 11 ^{21} (^{999})^{d} etc. (s. dort). A. VI. 43 ^{2b} (III. 346). Thag. ^{1253d}.
Vgl. auch SN. V. 1 ^{17} (^{992})^{b} etc., s. dort.
(In ^{15} (^{167}) folgt *Buddhaṃ*, in V. 1 ^{17} (^{992}) geht *Sambuddho* voran, in Thag. ^{1253} *Sambuddhaṃ.*).

I. 9 ^{15} ($^{167b+d}$) *sabbadhammāna pāraguṃ* (^{b} s. auch besonders) *mayaṃ pucchāma Gotamaṃ* (^{d} s. auch besonders) vgl. SN. III. 11 ^{21} (^{999})$^{c+d}$ etc., s. dort.

I. 9 ^{15} (^{167})^{c} *Buddhaṃ verabhayātītaṃ* = It. 68^{c}. Mvu. III. 345. 8 a *Buddhaṃ vairabhayātītaṃ.*

I. 9 ^{15} (^{167})^{d} = I. 6 ^{1} (^{91})^{b} etc., s. dort.

I. 9 $^{16+17}$ ($^{168+169}$)
Kismiṃ (B^{ai} *Kasmiṃ*) *loko samuppanno*
kismiṃ (B^{ai} *kasmiṃ*) *kubbati santhavaṃ*
kissa loko upādāya
kismiṃ (B^{ai} *kasmiṃ*) *loko vihaññati.*
Chassu (B^{ai} *chasu*) *loko samuppanno*
chassu (B^{ai} *chasu*) *kubbati santhavaṃ*
channam eva upādāya
chassu (B^{ai} *chasu*) *loko vihaññati.*

= S. I. 7. 10 (I. 41). Dort aber G. ^{1} ohne die vv. ll. von SN., in ^{1c} *kissā* (mit v. l. B *kismiṃ*), und in G. ^{2} im Text alle drei Male *chasu*, mit v. l. S $^{1-3}$ *chassu.*

I. 9 ^{18} (^{170})^{d} etc. s. unter I. 9 ^{18} (^{165})$^{a+b}$ + etc.

I. 9 ^{19} (^{171})^{a} (s. I. 9 ^{19} (^{171})$^{a+b+c}$ und I. 9 ^{19} (^{171}) und unter I. 9 ^{18} (^{165})$^{a+b}$ + etc.) auch = Thag. ^{252c}.

I. 9 ^{19} (^{171})$^{a+b+c}$ (s. I. 9 ^{19} (^{171}) und unter I. 9 ^{18} (^{165})$^{a+b}$ + etc.) vgl. auch Mvu. III. 417. 2+3 a *Paṃcakāmaguṇe loke*
manaḥ ṣaṣṭhaṃ praveditaṃ (BM *°ṣaṣṭhā °tā*)
tatra me vigato chando.

I. 9 ^{19} (^{171}) etc. (s. unter I. 9 ^{18} (^{165})$^{a+b}$ + etc.) auch = KV. VIII. 3. 2 (II. 367)*.

* Darin gedruckt *mano chaṭṭhā* wie S.

I. 9 ^{19} (^{171})^{d} etc. (s. unter I. 9 ^{18} (^{165})$^{a+b}$ + etc. und I. 9 ^{19} (^{171})) auch = I. 9 ^{20} (^{172})^{d}.

I. 9 ^{20} (^{172})^{d} = I. 9 ^{19} (^{171})^{d} etc., s. dort.

I. 9 ^{21} (^{173})^{a} etc. s. unter I. 9 ^{21} (^{173})$^{a+b}$ und I. 9 ^{21} (^{173})$^{a+c+d}$ + etc.

I. 9 [21] ([173])[a+b]: [a] s. folgende Parallele, [b] *ko 'dha* (B[ai] *ko idha*) *tarati aṇṇavaṃ* vgl. I. 10 [3] ([183])[a+b] etc., s. dort.

I. 9 [21] ([173])[a+c+d] + [22] ([174])[a+b+d] + [23] ([175]) fast vollständig = S. II. 2. 5. 1+2 (I. 53).

Im Einzelnen:

I. 9 [21] *Ko sū 'dha taratī oghaṃ* ([a+b] s. auch bes.)

. . . . . .

appatiṭṭhe anālambe ([c] s. noch besonders)
ko gambhīre na sīdati.

vgl. S. II. 2. 5. 1[a+c+d], wo aber *Katham su tarati oghaṃ* (mit v. l. S [1–3] *Ko sūdha t°*, S [2–3] *tari*), vgl. SN. I. 10 [3] ([183])[a].

I. 9 [22] *Sabbadā sīlasampanno*
paññavā susamāhito

. . . . . .

oghaṃ tarati duttaraṃ.

= S. II. 2. 5. 2 [1a+b+d], wo aber *°sampaññо.*

I. 9 [23] *Virato kāmasaññāya*
sabbasaññojanātigo (B[ai] *°saṃyo°*) ([b] s. noch besonders)
nandībhavaparikkhīṇo (B[a] *nandirāgap°*) ([c] s. noch bes.)
so gambhīre na sīdati.

= S. II. 2. 5. 2 [2], wo aber [b] *rūpasaññojanātigo* ohne v. l., in [c] v. l. B *nandirāga°*, in [d] v. l. C *°re mahoghe na.*

I. 9 [21] ([173])[c] etc. (s. I. 9 [21] ([173])[a+c+d] + etc.) auch = J. 516 [15 c] und vgl. Mvu. I. 126. 11[a] *apratiṣṭham anālambanaṃ.*

I. 9 [23] ([175])[b] mit vorangehendem *virato* (s. I. 9 [21] ([173])[a+c+d] + etc.) vgl. auch S. IV. 2. 6. 7 [2b] (I. 112) *sabbasaṃyojanātigaṃ* mit vorangehendem *virattaṃ.*
A. VI. 43. 2 [3a] (III. 346) *Sabbasaññojanātītaṃ* = Thag. [691a] *sabbasaṃyojanātītaṃ.*
Thag. [417c] *sabbasaṃyojanātīto.*

I. 9 [23] ([175])[c] etc. samt v. l. (s. I. 9 [21] ([173])[a+c+d] + etc.) vgl. SN. III. 9 [44] ([637])[c] *ṇandībhavaparikkhīnaṃ* (B[ai] *nandirāgapa°*) = Dhp. [418c] (ohne die v. l. von SN.).
Vgl. auch S. I. 1. 2[a] (I. 2) *Nandibhavaparikkhayā.*

I. 9 [24] ([176])[a] *Gambhīrapaññaṃ nipuṇatthadassiṃ*
vgl. Thag. [872b] *gambhīrapaññо nipuṇatthadassī.*

I. 9 [24] ([176])[b] *akiñcanaṃ kāmabhave asattaṃ* = V. 5 [11] ([1059])[b]. V. 10 [4] ([1091])[d] (B[ai] *kāmabhave ca as°*). MV. I. 22. 5 [2b]. Mvu. III. 445. 3 *akiṃcanaṃ sarvabhaveṣv asaktaṃ.*

I. 9 [24] ([176])[c+d] *taṃ passatha sabbadhi vippamuttaṃ*
dibbe pathe kamamānaṃ mahesiṃ
vgl. I. 9 [25] ([177])[c+d] etc. (s. I. 9 [25] ([177])).

I. 9 [25] ([177])[a] etc. (s. I. 9 [25] ([177])) vgl. SN. I. 9 [1] ([153])[c] etc., s. dort.

I. 9 [25] (177) *Anomanāmaṃ nipuṇatthadassiṃ* ([a] s. auch besonders)
" *paññādadaṃ kāmālaye asattaṃ*
taṃ passatha sabbaviduṃ sumedhaṃ
ariye pathe kamamānaṃ mahesiṃ ([c+d] s. auch bes.).
= S. I. 5. 5 (I. 33), wo aber in [a] v. l. S [3] °*pun*°, in [b] im Text *kāmalaye*.

I. 9 [25] (177) [c+d] etc. (s. I. 9 [25] (177)) s. auch unter I. 9 [24] (176) [c+d].

I. 9 [26] (178) [a–c] *Sudiṭṭhaṃ vata no ajja* ([a+c] s. besonders)
suppabhātaṃ suhuṭṭhitaṃ ([b] s. auch besonders)
yaṃ addasāma Sambuddhaṃ ([a+c] s. auch bes.)
vgl. VV. 33 [191 a–c] (III. 5 [52 a–c] in ParDīp. IV. 146)
Svāgataṃ vata me ajja
suppabhātaṃ suhuṭṭhitaṃ
yaṃ addasaṃ devatāyo
(ParDīp. *y*° *addasāsiṃ*, v. l. S_2 °*si*, M *addasāmi*, B *addassāmi*)
= J. 243 Schluß-Udāna [1 a–c] (aber *suvuṭṭhitaṃ*, *addasāsiṃ*, B[i] *addasāsi*, B[p] *addasiṃ*).*

* Schon Fausbøll SN. p. XVI hat diese J.-Stelle verglichen.

I. 9 [26] (178) [a+c] etc. (s. I. 9 [26] (178) [a–c]) vgl. auch Thag. [287 a+c]
Svāyataṃ vata me āsi
yaṃ addasāsiṃ sambuddhaṃ (v. l. AC *addasāsi*, B *adasāsi* etc.).

I. 9 [26] (178) [b] etc. (s. I. 9 [26] (178) [a–c]) auch = A. III. 150 [1 b] (I. 294) *supp*° *suvuṭṭhitaṃ* (v. l. Ph. °*hu*°).

I. 9 [26] (178) [c] etc. (s. I. 9 [26] (178) [a–c] und I. 9 [26] (178) [a+c]) vgl. auch SN. [1145 c] etc., s. dort.

I. 9 [26] (178) [c+d] ([c] s. besonders) [d] *oghatiṇṇaṃ* (B[ai] °*aṃ*) *anāsavaṃ* vgl. SN. [1145 c+d] ([c] s. unter I. 9 [26] (178) [c]) [d] *oghatiṇṇaṃ anā*° = N[c]. XVII [54 c+d] (226) = [55 c+d] (228) (°*tiṇṇam*).

I. 9 [26] (178) [d] etc., mit vorangehendem *addasāma* und ähnl., (s. I. 9 [26] (178) [c+d]) auch = D. XX. 19 [2 b] *oghatiṇṇaṃ anā*°, mit folgendem *dakkhem'*.

I. 9 [27] (179) [b] *iddhimanto yasassino* = D. XX. 12 [1 d]. Thag. [1082 b. 1178 b]. J. 543 [199 b]. 546 [74 b. 75 b. 76 b. 77 b] (VI. 439). (In [77 b] unmittelbar vorher *yakkhā* wie SN.).

I. 9 [28] (180) *Te mayaṃ vicarissāma gāmā gāmaṃ nagā nagaṃ*
namassamānā Sambuddhaṃ ([a–c], [c] und [c+d] s. auch bes.)
dhammassa ca sudhammataṃ ([c+d] s. besonders).
vgl. SN. I. 10 [12 (192)]* etc., s. dort.

* Auch von Fausbøll SN. p. XVI verglichen.

I. 9 [28] (180) [a–c] etc. (s. I. 9 [28] (180) vgl. auch
S. VIII. 12. 2 [1 a–c] (I. 196) *Kāveyyamattā vicarimha pubbe*
gāmāgamaṃ purāpuraṃ
ath' addasāma sambuddhaṃ.

Thag. 1253 a–c *Kāvayyamattā vicarimha pubbe*
gāmā gāmaṃ purā puraṃ
ath' addasāmi sambuddhaṃ*

* Die Konjektur „*addasāsiṃ*?" ist also unberechtigt.

I. 9 28 (180) c etc. (s. I. 9 28) auch = Dīp. II 21 c.

I. 9 28 (180) c+d etc. (s. I. 9 28 (180)) vgl. auch D. XVIII. 13 1 c+d = 4 c+d = 18 1 c+d = 4 c+d = XIX. 3 1 c+d = 4 c+d = 17 1 c+d = 4 c+d
Tathāgataṃ namassantā dhammassa ca sudhammataṃ = Mvu. III. 203. 16 *Tathāg° °syantā dharmasya sukhadharmatā.*

I. 10 **Āḷavakasutta** (Strophen 181–192).
= S. X. 12 (I. 213—215).

I. 10 1 (181) + 2 (182) außerdem = S. I. S. 3 1+2 (I. 42).*

* Die Entsprechung von S. I. S. 3 mit S. X. 12 hat schon Feer, S. Bd. I, S. 42, Anm. 3 und S. 215, Anm. 11 notiert.

Im Einzelnen:

I. 10 1 (181) a etc. (s. I. 10 1 (181)) auch = ParDīp. IV. 16 (*vittaṃ*).

I. 10 1 (181) *Kiṃsūdha vittaṃ purisassa seṭṭhaṃ** (a s. auch bes.)
*kiṃsu suciṇṇaṃ** (Bai °ṇṇo) *sukham āvahāti*
*kiṃsu have sādutaraṃ** (Bi *sādhu*°) *rasānaṃ**
kathaṃjīviṃ jīvitam āhu seṭṭhaṃ.

= S. I. S. 3 1, wo aber in b *suciṇṇo*, in c v. l. SS. *sādhutaram*, in d *kiṃsu j*°.

= S. X. 12. 9, wo aber in a *vittam*, in c v. l. S. 1–3 *sādhutaraṃ.*

I. 10 2 (182) *Saddh' īdha vittaṃ purisassa seṭṭhaṃ**
dhammo suciṇṇo sukham āvahāti (b s. auch bes.)
saccaṃ have sādutaraṃ** (Bi *sādhu*°) *rasānaṃ**
paññājīviṃ jīvitam āhu seṭṭhaṃ.

= S. I. S. 3 2, wo aber in d *jīvitaṃ.*

= S. X. 12. 10, wo aber in a *Saddhidha vittam*, in c v. l. S. 1–3 *sādhu*°.

* *seṭṭham, saccam, sādutaram* und *rasānam* in S. I. S. 3 und *suciṇṇam* und *rasānam* in S. X. 12. 9 und *saccam* X. 12. 10 sind offenbare Druckfehler. *jīvitam* in S. I. S. 3 1d neben *jīvitaṃ* I. S. 3 2d, und *vittam* in S. X. 12. 9a und 10a, *jīvitam* ebenda 9d und 10d und *saddhidha* X. 12. 10a mögen ebenfalls bloße Druckfehler sein, sind aber sprachlich möglich.

I. 10 2 (182) b etc. (s. I. 10 2 (182)) auch = Thag. 803 b. Nid. 224 b (J. I. 31)*. J. 447 10 b. J. 501 Sep.-G. 9 b von Ms. B. (IV. 422)**. J. 510 23 b. DhpA. 49 1 b (Fausb. 126, der allein *suciṇṇe* gibt, das also kaum in Betracht kommt)***. Vgl. auch J. 521 46 b *dhammo ciṇṇo* (Bd *suciṇṇo*) *sukhāvaho* (Bd *sukhamāvahā*).

* Schon von Fausbøll SN. p. XVI verglichen. Er vergleicht ferner auch Manu VIII 15.

** Fausbøll's dort aufgeworfene Frage, ob vielleicht *dhammo āvahatī sukhaṃ* herzustellen sei, ist bei der Menge der Parallelstellen wohl mit Nein zu beantworten.

*** Die Entsprechung von Thag. 203, Nid. 224, J. 447 10, J. 510 23 und Dhp. 126 hat schon Fausbøll J. IV. 54 und 496 konstatiert.

I. 10 [3] ([183])[a] etc. (s. I. 10 [3] ([183])) s. auch schon oben unter I. 9 [21] ([173]) a.

I. 10 [3] ([183])[a+b] etc. (s. I. 10 [3] ([183])) vgl. oben I. 9 [21] ([173])[a+b].

I. 10 [3] ([183]) *Kathaṃ su taratī oghaṃ* ([a] s. auch besonders)
kathaṃ su tarati aṇṇavaṃ ([a+b] s. auch besonders)
kathaṃ su dukkhaṃ (B[ai] °*am*) *acceti*
kathaṃ su parisujjhati.
= S. X. 12. 11, wo aber *tarati* und *dukkham.*

I. 10 [4] ([184]) *Saddhāya taratī oghaṃ*
appamādena aṇṇavaṃ
viriyena dukkhaṃ (B[ai] °*am*) *acceti*
paññāya parisujjhati.
= S. X. 12. 12, wo aber *tarati* und *dukkham.*

I. 10 [5] ([185]) *Kathaṃ su labhate paññaṃ*
kathaṃ su vindate dhanaṃ
kathaṃ su kittiṃ pappoti
kathaṃ mittāni ganthati
asmā lokā paraṃ lokaṃ ([e] s. auch besonders)
kathaṃ pecca (B[ai] *pacca*) *na socati* ([e+f] s. auch bes.).
= S. X. 12. 13, wo aber *kittim*, in [d] *katham* und in [f] nicht die v. l.

I. 10 [5] ([185])[e] etc. (s. I. 10 [5] ([185]) und I. 10 [5] ([185])[e+f]) vgl. Dhp. [220b] *asmā lokā paraṃ gataṃ* = VV. 52 [2b] (V. 2[2b]).

I. 10 [5] ([185])[e+f] etc. (s. I. 10 [5] ([185])) auch = J. 545 [105c+d] (VI. 286) (*kathaṃ pecca* ohne v. l.)
und vgl. S. X. 12. 14 [2e+f] nur in B. [3e+f] nur in S [1–3] (I. 215):
asmā lokā paraṃ lokaṃ evam pecca na socati
= J. 545 [112c+d] (VI. 287). (*evaṃ*).
(Der Pāda *evaṃ pecca na socati* auch = Thag. [502d. 503d. 504d. 505d. 506d]).

I. 10 [6] ([186])[a] etc. (s. I. 10 [6] ([186])) vgl. auch It. 107 [3c] *saddahānā* (BCMPPaAa °*no*) *arahataṃ.*

I. 10 [6] ([186]). *Saddahāno arahataṃ* ([a] s. auch besonders)
dhammaṃ nibbānapattiyā ([b] s. auch besonders)
sussūsā (B[ai] *sussusaṃ*) *labhate paññaṃ*
appamatto vicakkhaṇo ([d] s. auch besonders).
= S. X. 12. 14 [1], wo ebenfalls die v. l. B *sussusaṃ.*

I. 10 [6] ([186])[b] etc. (s. I. 10 [6] ([186])) auch = S. II. 1. 7. 2[b] (I. 48) (B *dhammā*°). D. XXXIV [b] (278).

I. 10 [6] ([186])[d] etc. (s. I. 10 [6] ([186])) auch = Thag. [741d]. J. 544 [131b]. 545 [108b] (VI. 286). [162b] (VI. 297).
Mvu. II. 365. 12[b] *apramatto vicakṣaṇo.*
(In SN. folgt in I. 10 [7] ([187])[b] *uṭṭhātā*, wie in S. X. 12. 14 [2b]; in J. 545 [162] ist ebenfalls *uṭṭhātā* benachbart, in [a]).

Vgl. auch *appamatto vidhānavā* A. VIII. 54. 15 ^{1b} (IV. 285) = 55. 15 ^{1b} (289) = 75. 2 ^{1b} (322) = 76. 10 ^{1b} (325). Denn die Zugehörigkeit dieses Pāda wird erwiesen dadurch, daß auch ^{a} aller dieser vier Stellen *uṭṭhātā kammadheyyesu* = J. 545 ^{162a} (VI. 297) ist.

(Vgl. auch die Parallelen unter I. 10 ^{8} (188) $^{a+b}$.)

I. 10 ^{7} (187) *Patirūpakārī dhuravā uṭṭhātā vindate dhanaṃ*
saccena kittiṃ pappoti dadaṃ mittāni ganthati.
= S. X. 12. 14 ^{2}, wo aber *Paṭirūpa°* und *kittim*. In S. folgen in Ms. B noch Pādas $^{e+f}$, s. unter ^{5} (185) $^{e+f}$.

I. 10 ^{8} (188) ^{a} etc. (s. I. 10 ^{8} (188) $^{a+b}$, I. 10 ^{8} (188) und I. 10 ^{8} (188) $^{a+c}$) vgl. J. 58 ^{a} *Yass' ete tayo dhammā.*

I. 10 ^{8} (188) $^{a+b}$ etc. (s. I. 10 ^{8} (188)) vgl. auch A. VIII. 54. 15 $^{3a+b}$ (IV. 285) = 55. 15 $^{3a+b}$ (289) = 75. 2 $^{3a+b}$ (322) = 76. 10 $^{3a+b}$ (325) *Icc' ete aṭṭha dhammā ca* (*ca* om. TM_6M_7)
saddhassa gharam esino.

(Vgl. auch die Parallelen unter I. 10 ^{6} (186) ^{d}.)

I. 10 ^{8} (188) *Yass' ete caturo dhammā* (^{a} und $^{a+c}$ s. auch bes.)
saddhassa gharam esino ($^{a+b}$ und ^{b} s. auch bes.)
saccaṃ dhammo** dhiti cāgo* ($^{a+c}$ und ^{c} s. bes.)
sa ve pecca (B^{ai} *pa°*) *na socati.*
= S. X. 12. 14 ^{3d}, ohne die v. l.

* *saccam* in S. ist offenbar Druckfehler.

** Feer hat *damo* in den Text des S. gesetzt gegen *dhammo* „aller Mss.“.

I. 10 ^{8} (188) $^{a+c}$ etc. (s. I. 10 ^{8} (188)) auch = J. 57 $^{a+c}$ (*dhitī*, C^{v} *dhīti* korr. zu *dhiti*).* J. 224 $^{1a+c}$ (*dhiti*)*.
Mvu. III. 32. 17 ^{a}+18 ^{a} *Yasyeme caturo dharmā*
vīryaṃ buddhiḥ smṛtiḥ prajñā.

* Beide J.-Stellen auch verglichen von Fausbøll SN. p. XVI.

I. 10 ^{8} (188) ^{b} etc. (s. I. 10 ^{8} (188) $^{a+b}$ und I. 10 ^{8} (188) auch = A. VI. 45. 3 ^{9d} (III. 354). PV. II. 9 ^{28b} (^{27b} in ParDīp. III. 124).
Vgl. auch PV. II. 9 ^{16c} (^{15c} in ParDīp. III. 118) *saddhassa dānapatino.*

I. 10 ^{8} (188) ^{c} etc. (s. I. 10 ^{8} (188) und I. 10 ^{8} (188) $^{a+c}$) auch = J. 224 ^{2c} (*dhiti*).

I. 10 ^{9} (189) *Iṃgha aññe pi pucchassu*
puthū ($C^{b}B^{ai}$ *puthu*) *samaṇabrāhmaṇo* (sic) ($^{a+b}$ und ^{b} s. auch besonders)
yadi saccā damā cāgā
khantyā bhiyyo 'dha (C^{kb} *na*) *vijjati* (^{d} s. auch besonders).
= S. X. 12. 14 ^{4}, wo aber *Iṅgha*, *pucchassa**, *puthu*, *yadi* mit v. l. S^{1-3} *iti*, *damā* mit v. l. B *dhammā*, *dha* mit v. l. S^{1} *eva*, S^{3} *na*.

* Vielleicht nur Druckfehler.

I. 10 [9] ([189])[a+b] etc. (s. I. 10 [9] ([189])) vgl. auch J. 339 [3c+d]
tāva aññe apūjesuṃ
puthū (C[sp]B[d] °*u*) *samaṇabrāhmaṇe.*

I. 10 [9] ([189])[b] etc. (s. I. 10 [9] ([189]) und I. 10 [9] ([189])[a+b]) auch = I. 10 [10] ([190])[b] etc., s. dort.

I. 10 [9] ([189])[d] etc. (s. I. 10 [9] ([189])) vgl. auch S. XI. 1. 4. 14 [1d] (I. 222). 1. 5. 15 [1d] (I. 223). XI. 1. 8. 5 [d]. 7 [f] (226)
khantyā bhiyyo na vijjati.

I. 10 [10] ([190]) *Kathan nu dāni puccheyyaṃ*
puthū (C[b]B[ai] *puthu*) *samaṇabrāhmaṇe* ([b] s. auch besonders)
so (B[ai] *yo*) *'haṃ ajja pajānāmi* ([c] s. auch besonders)
yo attho (B[ai] *cattho*) *samparāyiko* ([d] s. auch besonders).
= S. X. 12. 15 [1], wo aber *Kathaṃ*, *puthu*, *yo ham* (S[3] *soham*, B *svāham*), *attho* mit v. l. S [1–3] *cattho.*

I. 10 [10] ([190])[b] etc. (s. I. 10 [10] ([190])) s. auch I. 10 [9] ([189])[b].

I. 10 [10] ([190])[c] etc. (s. I. 10 [10] ([190])) auch = I. 10 [11] ([191])[c] etc. (s. I. 10 [11] ([191])).

I. 10 [10] ([190])[d] etc. (s. I. 10 [10] ([190])) vgl. auch S. III. 2. 7. 6 [2d] (I. 87) = A. V. 43. 7 [2d] (III. 49) (v. l. M_6 *so*) = It. 23 [2b] = Sum. I. 32 [b] = Mpū. 7 [2b] = Asl. 184 [1b]
yo c'attho samparāyiko.

I. 10 [11] ([191])[a] etc. (s. die ff. Parallelen) vgl. auch Thīg. [250a]
Atthāya vata no bhoti.

I. 10 [11] ([191])[a+b] etc. (s. die ff. Parallelen) vgl. Thag. [340a+b]
Atthāya vata me buddho
nadiṃ Nerañjaraṃ agā.

I. 10 [11] ([191]) *Atthāya vata me Buddho* ([a] s. auch besonders)
vāsāyāḷavim āgamā ([a+b] s. auch besonders)
so 'haṃ (B[ai] *yo haṃ*) *ajja pajānāmi* ([c] s. auch bes.)
yattha dinnaṃ mahapphalaṃ ([c+d] und [d] s. auch bes.)
= S. X. 12. 15 [2], wo aber *āgato* (S [1–3] *āgamā*), *yo ham* (S [1–3] *so*), *dinnam.**
* Druckfehler?

Vgl. DhpA. 202 (Fausbøll 245)
So 'haṃ ajja pajānāmi yattha dinnaṃ mahapphalaṃ
atthāya vata me bhaddā suṇisā gharaṃ āgatā.

Vgl. ferner J. 496 [19]
Atthāya vata me ajja idhāgacchi rathesabho
ito pubbe na jānāmi (B[ds] *yo haṃ ajja pajān°*)
yattha dinnaṃ mahapphalaṃ.

VV. 56 (V. 6) [6d+7a+b+c] *yattha dinnaṃ mahapphalaṃ.*
Atthāya vata me buddho araññā gāmam āgato
tattha cittaṃ pasādetvā.

VV. 57 (V. 7) [11d–7c] *yattha dinnaṃ mahapphalaṃ*
Atthāya vata me bhikkhu (so die Version ParDīp. IV. 250; Ausg. °*ū*)
araññā gāmam āgato (Ausgabe °*ā*)
tattha cittaṃ pasādetvā.

I. 10 [11] (191)c etc. (s. I. 10 [11] (191)) auch = I. 10 [10] (190)c etc., s. dort.

I. 10 [11] (191)c+d etc. (s. I. 10 [11] (191)) vgl. auch VV. 34 (III. 6) [16a+b] *Idānevāhaṃ* (S_1S_2 *ev' ahaṃ*) *jānāmi*
saṃghe dinnaṃ mahapphalaṃ.

I. 10 [11] (191)d etc. (s. I. 10 [11] (191) und I. 10 [11] (191)c+d) auch = A. V. 36. 2 [3b] (III. 41). It. 26 [2d]. VV. 34 (III. 6) [20d. 21d. 22d]. PV. II. 9 [74b] ([78b] in der Version ParDīp. III. 140). J. 495 [2d. 8d. 12d. 16d. 20d. 25d. 33d. 37d. 41d. 45d].
(An allen diesen Stellen *dinnaṃ* mit *ṃ*).
Vgl. auch SN. III. 4 [32] (186)d *bhoto dinnaṃ mahapphalaṃ.*
Mvu. III. 1. 16b *yatra dinnaṃ mahapphalaṃ.*
Madhyamakavṛtti ed. de la Vallée Poussin, Bibl. Buddh. IV. 487 [1d] *yatra dattaṃ mahatphalaṃ.*
Vgl. S. VII. 2. 3. 11b (I. 175) *kattha dinnaṃ mahapphalaṃ.*
XI. 2. 6. 3d (I. 233) *kattha dinnam m°.*
S. VII. 2. 3. 12 [2b] (I. 175) *ettha dinnam mahapphalaṃ.*
A. VIII. 60. 2 [2d] (IV. 293) *ettha* (T *saṃghe*) *dinnaṃ mah°.*
Vgl. auch S. XI. 2. 6. 4 [2d] (I. 233) und A. VIII. 59. 2 [2d] (IV. 292) *saṅghe dinnaṃ mah°.*
VV. 34 (III. 6) [24d] *saṃghe dinnaṃ mah°.* 44 (IV. 6) [23d] *saṅghe* (ParDīp. IV. 193 *saṃghe*) *dinnaṃ mah°.*
J. 497 [23d]. KV. II. 4. 20 [5d] (I. 187) *tesu dinnaṃ mah°.*

I. 10 [12] (192)a–c etc. (s. I. 10 [12] (192)) vgl. auch oben I. 9 [28] (180)a–c etc., s. dort.

I. 10 [12] (192) *So ahaṃ vicarissāmi*
gāmā gāmaṃ purā puraṃ (b s. auch besonders)
namassamāno Sambuddhaṃ (a–c und c s. auch besonders)
dhammassa ca sudhammataṃ (c+d s. auch besonders).
= S. X. 12. 15 [8], wo aber *Sambuddham* mit *m.** Auch = Sum. I. 232 [1]. Mpū. 334. Vgl. oben I. 9 [28] (180).

* Natürlich Druckfehler.

I. 10 [12] (192)b etc. (s. I. 10 [12] (192)) auch = S. VIII. 12. 2 [1b] (I. 196) (s. unter SN. I. 9 [28] (180)a–c).

I. 10 [12] (192)c etc. (s. I. 10 [12] (192) und I. 10 [12] (192)a–c und vgl. I. 9 [28] (180)c) auch = Thag. [513c].

I. 10 [12] (192)c+d etc. (s. I. 10 [12] (192) und I. 9 [28] (180)) vgl. auch I. 9 [28] (180)c+d).

I. 11 **Vijayasutta** (Strophen 193–206).

I. 11 1 (193) a+b *Caraṃ vā yadi vā tiṭṭhaṃ*
nisinno uda vā sayaṃ (b s. auch besonders).
= A. IV. 11. 2 1a+b (II. 14).* It. 86 2a+b (v. l. DE *paraṃ*).
110 1a+b.

I. 11 1 (193) b etc. (s. I. 11 1 (193) a+b) auch = A. IV. 2 3b (II. 14).* It. 110 3b.

* *udā* an beiden A.-Stellen ist wohl Druckfehler, ebenso *nissinno* A. IV. 11. 2 3b.

I. 11 2–7 (194–199) = J. 12 Einl. 1–6 (I. 146).*

* Auch von Fausbøll SN. p. XVI bemerkt.

Im Einzelnen:

I. 11 2 (194) *Aṭṭhīnahārusaññutto* (Bai *aṭṭhi*° °*saṃyutto*)
tacamaṃsāvalepano
chaviyā kāyo paṭicchanno
yathābhūtaṃ na dissati (d s. auch besonders)
= J. 12 Einl. 1, wo aber *Aṭṭhi*° °*saṃy*° (Cs °*ṭṭhīnaharu*°), °*ṃsavilepano* (Ck °*ne*).

I. 11 2 (194) d etc. (s. I. 11 2 (194)) vgl. auch SN. I. 11 10 (202) d
yathābhūtaṃ (Bai °*tañ*) *hi passati.*
* Thag. 662 d *yathābhūtaṃ adassino.*
* MV. VI. 29. 2 1b *yathābhūtaṃ adassanā* = D. XVI. 2. 3 1b. S. LVI. 21. 5 1b (V. 432) (in S. aber *-am*).
(S. Vinaya-Gāthās, MV. VI. 29. 2 1b, WZKM. XXIII).
D. XXXII 5b (203) *yathābhūtaṃ vipassisuṃ.*
Thīg. 96a *yathābhūtam apekkhantī* (PS. °*bhutam*).
Thīg. 85 c+d *yathābhūtaṃ ayaṃ kāyo diṭṭho santarabāhiro.*
(Thīg. in dieser Partie auch sonst noch verwandt, s. unten I. 11 11 (203) a+b und I. 11 11 (203)).

I. 11 3 (195) *Antapūro udarapūro*
yakapeḷassa vatthino
hadayassa papphāsassa
vakkassa pihakassa ca.
= J. 12 Einl. 2, wo v. l. CsCv °*pelassa*, v. l. Ck *pappāsassa.*

I. 11 4 (196) *Siṃghāṇikāya* (Ckb °*ni*°, Ba *siṅghaṇhi*°, Bi *siṅghani*°) *khelassa*
sedassa ca (Ckb om.) *medassa ca*
lohitassa lasikāya
pittassa (Bai *muttassa*) *ca vasāya ca.*
= J. 12 Einl. 3, wo v. l. CkCs °*ni*°, Cv *kheḷa*°, Text von b *sedassa medassa ca*, v. l. Cv °*sikāya*, d ohne v. l.

I. 11 5 (197) *Aṭh' assa navahi sotehi*
asucī (Bai *asuci*) *savati sabbadā*
akkhimhā akkhigūthako
kaṇṇamhā kaṇṇagūthako.
= J. 12 Einl. 4, wo *asūci*, v. l. Ck *asūcī.*

I. 11 ^{6} (^{198}) *Siṃghānikā* ca nāsāto*
mukhena vamat' ekadā (B^{ai} °*ti e*°)
pittaṃ semhañ ca vamati (^{c} s. auch bes.)
kāyamhā sedajallikā.
= J. 12 Einl. ^{5}, wo °*ṇikā* (v. l. C^{s} °*nikā*), *vamati ek*°.
* So alle vier Mss., Fausbøll hat °*ṇi*° in den Text gesetzt.

I. 11 ^{6} (^{198})^{c} etc. (s. I. 11 ^{6} (^{198})) vgl. auch SN. III. 2 ^{10} (^{434})^{b}
pittaṃ semhañ ca sussati.

I. 11 ^{7} (^{199}) *Ath' assa susiraṃ sīsaṃ*
matthaluṅgassa pūritaṃ
subhato naṃ maññatī bālo
avijjāya purakkhato (^{d} s. auch besonders.).
= J. 12 Einl. ^{6}, wo *matthaluṅgena*, und v. l. C^{v} *maṃñati.*

I. 11 ^{7} (^{199})^{d} etc. (s. I. 11 ^{7} (^{199})) auch = SN. II. 6 ^{4} (^{277})^{b}
und vgl. A. IV. 10. 3 ^{1d} (II. 12)
avijjāya purakkhatā (BK *purakkhitā*).

I. 11 ^{8} (^{200})^{b} *uddhumāto vinīlako* vgl. Ap. in ParDīp. V. 85 ^{88c}
°*mātaṃ vinīlañ ca.*

I. 11 ^{8} (^{200})^{c} *apaviddho susānasmiṃ*
vgl. Thag. ^{315c} *apaviddhaṃ* (ABC °*ṭṭhaṃ*) *susānasmiṃ* = ^{393c}.
PV. III. 8 ^{2c} *apaviṭṭhe* (B °*ṭṭho*) *susānasmiṃ* (ParDīp. III. 208 °*ṭṭho*, v. l. S$_{2}$. °*ṭṭhe*).

I. 11 ^{8} (^{200})^{c} + ^{9} (^{201})$^{a+b}$ (s. vorige und nächste Parallele) vgl. Thag. ^{315c} = ^{393c} (s. vorige Par.) + ^{315d} = ^{393d} *khajjantiṃ kimihī phuṭaṃ.* Vgl. auch unten I. 11 ^{11} (^{203})$^{a+b}$.

I. 11 ^{9} (^{201}) *Khādanti naṃ supāṇā ca* (B^{ai} *suvāṇā va*)
sigālā ca vakā kimī ($^{a+b}$ s. auch besonders)
kākā gijjhā ca khādanti
ye c'aññe santi pāṇayo (B^{ai} *pāṇino*).
Vgl. J. 531 $^{42a+b+d}$ *Soṇā vakā sigālā ca ye c'aññe santi dāṭhino*
. . . . . *bhakkhayitvā* . . . .

I. 11 ^{9} (^{201})^{c} (s. I. 11 ^{9} (^{201})) vgl. Ap. in ParDīp. V. 73 ^{59c}
kākādikehi khajjante.
(In SN. ^{d} folgt *pāṇayo*, s. I. 11 ^{9} (^{201}), in Ap. ^{d} *pāṇe*).

I. 11 ^{9} (^{201})^{d} etc. (s. I. 11 ^{9} (^{201})) vgl. J. 176 ^{2b} *ye c'aññe atilobhino.*
J. 381 ^{5b} und 489 ^{10b} *ye c'aññe anujīvino.*
J. 529 ^{32b} *ye c'aññe kāmabhogino* (in Mvu. III. 454. 4ª entspricht nur noch *kāmāpekṣā*). Ebenso It. 95 ^{1d}.
Thīg. ^{242d} *ye c'aññe pāpakammino.*
J. 529 ^{18d} *ye c'aññe pāripanthikā* (woraus in Mvu. III. 452. 18 b gemacht ist *ye bhonti paripanthakā*).
Bodhicaryāvatāra III. ^{16b} (auch zitiert vom Komm. p. 43)
ye cānye 'py apakāriṇaḥ.
(Alle diese Pādas haben außer dem gleichen Anfang einen gleichklingenden Auslaut, oder wenigstens, im Falle von *pāri-*

panthikā im Verhältnis zu *santi pāṇino* und *santi dāṭhino*, einen nicht zu überhörenden Vokalanklang. Klangreminiszenzen verbinden ganz unverkennbar diese Parallelen. Es kommt als Beweis für ihren Zusammenhang hinzu, daß einige der genannten Stellen noch anderweitig verknüpft sind. Für J. 531 $^{42\,d}$ vgl. man die obige Parallele I. 11 ^{9} (^{201}). In J. 176 und J. 529 ist die ganze Zeile parallel:

J. 176 $^{2\,a+b}$ *Evam eva mayaṃ rāja ye c'aññe atilobhino*

J. 529 $^{82\,a+b}$ *Evam eva tuvaṃ rāja ye c'aññe kāmabhogino.*

In J. 529 enthält die Partie um ^{82} eine im Gedanken ähnliche Tierfabel wie J. 381.)

I. 11 ^{10} (^{202})^{a} *Sutvāna Buddhavacanaṃ* vgl. III. 1 ^{13} (^{417})^{a} *Sutvāna dūtavacanaṃ.*

I. 11 ^{10} (^{202})^{b} *bhikkhu paññāṇavā idha* = I. 11 ^{12} (^{204})^{b}.

I. 11 ^{10} (^{202})^{d} vgl. I. 11 ^{2} (^{194})^{d} etc., s. dort.

I. 11 ^{11} (^{203})$^{a+b}$ etc. (s. I. 11 ^{11} (^{203})) = Thag. $^{396\,a+b}$.*
Ap. in ParDīp. V. 85 $^{48\,a+b}$. DhpA. 402 $^{2\,a+b}$ (= Fausbøll 316 $^{2\,a+b}$). (In allen diesen Stellen ist vom Körper die Rede. Vgl. ferner schon oben I. 11 ^{8} (^{200})^{c} + ^{9} (^{201})$^{a+b}$ und ^{10} (^{202})^{d} resp. ^{2} (^{194})^{d} und vgl. die folgenden Parallelen ^{11} (^{203}).
Vgl. auch SN. III. 11 ^{27} (^{705})$^{a+b}$ *Yathā ahaṃ tathā ete yathā ete tathā ahaṃ***, in Mvu. III. 387. 12 entstellt zu *Yathātmano tathānyeṣāṃ yathānyeṣāṃ tathātmano.*

* Der Herausgeber Oldenberg hat die Entsprechung mit SN. schon notiert, allerdings falsch SN. ^{202} angegeben.

** Schon von Fausbøll SN. p. XVI verglichen.

I. 11 ^{11} (^{203}) *Yathā idaṃ tathā etaṃ yathā etaṃ tathā idaṃ* ($^{a+b}$ s. auch besonders)
ajjhattaṅ ca bahiddhā ca (^{c} s. auch besonders)
kāye chandaṃ virājaye.
= Ap. in ParDīp. V. 133 ^{68}, wo aber *ajjhattaṃ ca, virājaya* mit v. l. P *virājaye.*
Vgl. Thīg. ^{83} *Yathā idaṃ tathā etaṃ yathā etaṃ tathā idaṃ* + $^{86\,a+b}$ *atha nibbind' ahaṃ kāye ajjhattaṅ ca virajj' ahaṃ.* und vgl. DhpA. 402 $^{2\,a+b}$ (Fausbøll 316) (s. oben zu I. 11 ^{11} (^{203})$^{a+b}$) + $^{2\,e}$ *bhave chandaṃ virājetvā,* welcher Pāda seinerseits zwar samt $^{1\,d+f}$ aus Thīg. ^{14} stammt, bezw. danach modelliert ist, aber an unserer Stelle, im Zusammenhang mit $^{2\,a+b}$, doch aus der Einwirkung von SN. I. 11 ^{11} (^{203}) oder einer parallelen Gāthā erklärt werden muß. Auch Ap. in ParDīp. V. 133 $^{69\,d}$ steht wohl unter dem Einfluß von Thīg. $^{14\,d}$, weil Thīg. $^{14\,c}$ mit ParDīp. $^{68\,d}$ verwandt ist.

I. 11 ^{11} (^{203})^{c} etc. (s. I. 11 ^{11} (^{203})) auch = SN. III. 12 ^{15} (^{738})^{c}. V. 14 ^{7} (^{1111})^{a}. 15 ^{2} (^{1113})^{c} *ajjhataṅ ca bahiddhā ca*, letztere beide Stellen = N^{c}. XIV $^{18\,a}$ (161) = $^{19\,a}$ (163). XV $^{3\,c}$ (166)

= $^{4\,c}$ (167). (Diese Stellen sind außerdem verknüpft durch *veditaṃ* SN. III. 12 ^{15} (^{738})^{d} und *vedanaṃ* V. 14 ^{7} (^{1111})^{b} und durch *kiñci atthi* III. 12 ^{15} (^{738})^{d} und *n'atthi kiñci* V. 15 ^{2} (^{1113})^{d}).
S. XXXVI. 2. 4 $^{1\,c}$ (IV. 205) *ajjhattañ ca bahiddhā ca*
(Auch hier folgt, in $^{2\,d}$, *virajjati*).
Thag. $^{172\,c}$ *ajjhattañ ca b° ca.* (Die Gāthā ist eng verwandt mit Thag. $^{395\,c+d}$, einer Gāthā des mit SN. I. 11 zusammenhängenden Komplexes $^{393-398}$, aus dem Parallelen zu SN. I. 11 schon aufgeführt sind [s. oben I. 11 ^{8} (^{200})^{c} und ^{8} (^{200})^{c} + ^{9} (^{201})$^{a+b}$], hängt also ebenfalls mit SN. I. 11 ^{11} (^{203})^{c} auf irgend eine Weise zusammen.).
Thag. $^{337\,a}$ = $^{439\,a}$ *ajjhattañ ca b° ca.*
Asl. 478^{a} (^{225}) *Ajjhattañ ca b° ca.*
Vgl. auch SN. III. 6 ^{7} (^{516})^{b}. ^{18} (^{527})^{b} *ajjhattaṃ bahiddhā ca sabbaloke*, erstere Stelle = N^{m}. X $^{21\,b}$ (226) *ajjhattaṃ ca bahiddhā ca sabbaloke** und =
Mvu. III. 396. 1 *adhyātmaṃ vahirdhā ca loke* (M *ca sarvaloke*), letztere = Mvu. III. 399. 12 *adhyātma vahirdhā ca muktacitto.*
SN. III. 6 ^{12} (^{521})^{b} *ajjhattaṃ* (B^{ai} *°ttañ ca*) *bahiddhā ca sabbaloke* = Mvu. III. 397. 4 *adhyātma vahirdhā ca sarvaloke.*
Vgl. auch SN. III. 6 ^{17} (^{526})^{b} *ajjhattaṃ bahiddhā ca suddhipaññe* entspr. Mvu. III. 399. 8 *adhyātma vahirdhā ca śuklamūlaṃ.*
SN. III. 6 ^{23} (^{532})^{b} *ajjhattaṃ* (C^{kb} *°añ ca*) *bahiddhā ca saṅgamūlaṃ* = Mvu. III. 398. 10 *adhyātma vahirdhā ca sarvaloke.*
SN. III. 6 ^{21} (^{530})^{b} *ajjhattaṃ bahiddhā ca rogamūlaṃ* =
Mvu. III. 398. 2 *adhyātmaṃ vahirdhā ca rāgabhūtaṃ* (B *roga°*).

* *sabbaloke* ist in der siamesischen Ausgabe zum folgenden Pāda gezogen.

I. 11 ^{12} (^{204})$^{a+d}$ *Chandarāgaviratto* (C^{kb} *°rato*) *so nibbānapadaṃ* (B^{i} *nibbānaṃpa°*) *accutaṃ* (^{d} s. auch bes.)
vgl. bezw. = V. 9 ^{3} (^{1086})$^{c+d}$ *chandarāgavinodanaṃ nibbānapadaṃ accutaṃ.*

I. 11 ^{12} (^{204})^{b} = ^{10} (^{202})^{b}, s. dort.

I. 11 ^{12} (^{204})$^{c+d}$ *ajjhagā amataṃ santiṃ*
^{d} s. I. 11 ^{12} (^{204})$^{a+d}$
= VV. 50 ^{21} (IV. 12 ^{21})$^{c+d}$
ajjhagā (S_1 in ParDīp. IV. 211 *°gaṃ*) *amataṃ santiṃ nibbānaṃ padaṃ accutaṃ.*
Vgl. Mvu. III. 422. 3 *adhigacchati padaṃ śāntaṃ nirvāṇaṃ padaṃ acyutaṃ.*

I. 11 ^{12} (^{204})^{d} etc. (s. I. 11 ^{12} (^{204})$^{a+d}$ und I. 11 ^{12} (^{204})$^{c+d}$) auch =
Thīg. $^{97\,d}$ *nibbānaṃ* (BCPS *nibbāna*) *padaṃ a°.*
Mvu. III. 250. 13^{b} *nirvāṇapadaṃ acyutaṃ.*
Vgl. Ap. in ParDīp. V. 145 $^{14\,d}$ *nibbānaṃ padaṃ* (P *puraṃ*) *uttamaṃ.*

I. 11 [13] ([205]) *Dipādako 'yaṃ asuci* ([a+c] s. auch besonders) *duggandho parihīrati* ([Bi] °*hir*° korr. zu °*har*°, [Ba] °*har*°) *nānākuṇapaparipūro* ([Ckb] °*patipūro*) ([a+c] s. auch besonders) *vissavanto* ([Ckb] *vissasanto*) *tato tato.*
= Thag. [453] (*'yam.* v. l. ABC *pariharati.* v. l. DaDb °*patipūro. vissavanto* ohne v. l.).*

* Auch Oldenberg, Thag. 47 hat die Entsprechung notiert, auch Fausbøll SN. p. XVI.

I. 11 [13] ([205]) [a+c] etc. (s. I. 11 [13] ([205]) vgl. J. 293 [2b+c] *asuciṃ . . . . nānākuṇapaparipūraṃ*
= J. 378 Komm. [1b+c] (III. 244) (v. l. [Bd] °*papūritaṃ*).
Vgl. auch B. II [9b]. II [23b] *nānākuṇapapūritaṃ* (die erste Stelle außerdem durch vorangehendes *imaṃ pūtikāyaṃ* noch weiter verknüpft mit beiden J.-Stellen, wo *'maṃ . . . pūtikāyaṃ* in [a] der nächsten Gāthā folgt), und II [21b] *nānākuṇapasañcayaṃ* (wo ebenfalls *imaṃ pūtikāyaṃ* vorangeht).

I. 11 [14] ([206]) [a+b] *Etādisena kāyena yo maññe uṇṇametave* ([Cb] *unna*°) vgl. dem Bau nach Thag. [1155 b+c] *yo maññetha rajetave aññena vāpi raṅgena.*

I. 12 **Munisutta** (Strophen [207–221]).

I. 12 [1] ([207]) *Santhavāto bhayaṃ jātaṃ niketā jāyate rajo aniketam asanthavaṃ* ([c] s. auch bes.) *etaṃ ve munidassanaṃ.*
= Mil. 211 f. (4 mal) und 385 (aber durchgehend *jāyatī*).*

* Beide Stellen sind schon von Trenckner Mil. 426 u. 430 und Fausbøll SN. p. XVI verglichen.

I. 12 [1] ([207]) [c] etc. (s. I. 12 [1] ([207])) = J. 539 [149d].

I. 12 [3] ([209]) [c] *sa ve* ([Ckb] *sace*) *munī jātikhayantadassī*
vgl. It. 46 [1b+c] *paññuttaraṃ jātikhayantadassiṃ*
taṃ ve (C *sa ve*) *muniṃ antimadehadhāriṃ* (alle Mss. außer M °*ni* °*ri*).

I. 12 [4] ([210]) [d] *nāyūhatī* ([Ck] °*ti*, [Cb] °*yuhatī*, [Bai] °*yuhati*) *pāragato hi hoti.*
= S. II. 1. 5. 4 [1d] und [2d] (I. 48) *nāyūhati pāragato hi so-ti* ([1d] v. l. S [1] *bhihoti*, [2d] SS *hi hohīti*).

I. 12 [5] ([211]) *Sabbābhibhuṃ sabbavidūṃ sumedhaṃ*
sabbesu dhammesu anūpalittaṃ ([b] s. auch besonders)
sabbañjahaṃ taṇhakkhaye vimuttaṃ
taṃ vāpi dhīrā muniṃ vedayanti ([d] s. auch besonders).
vgl. S. XXI. 10. 12 (II. 284)* (*anupalittaṃ . sabbaṃjahaṃ.* v. l. B *taṇhā*°. [d] *tam ahaṃ naram ekavihārīti brūmīti.***)

* In Feer's Ausg. Druckfehler *Sabbābhibhum* und *sumedham.*

** Feer hat *brūmīti* eingeklammert, weil es in B fehlt. Es wird aber gestützt durch die Vergleichung mit S. VII. 1. 9. 17 [5d].

Vgl. auch MV. I. 6. 8 [1a–c] = M. 26 [7a–c] (I. 171) = Dhp. [353a–c] = KV. IV. 8. 7 [1] (I. 289). ParDīp. V. 220 [1a–c]. Mvu. III. 118. 8—10. 326. 5—7 (s. WZKM. XXXIII.)

* MV. *Sabbābhibhū sabbavidū 'ham asmi* KV. *'haṃ.*
sabbesu dhammesu anupalitto M., Dhp. *anūpalitto.*
sabbañjaho taṇhakkhaye vimutto. M. u. ParDīp. *sabbaṃj°.*

* Mvu. III. 118. 8—10 *Sarvābhibhū sarvavidū ham asmi*
sarveṣu dharmeṣu anopaliptaḥ
sarvaṃ jahe tṛṣṇakṣayā vimukto.

* III. 326. 5—8 *Sarvābhibhū sarvavido ham asmi*
sarvehi dharmehi anopalipto
sarvajño haṃ tṛṣṇākṣaye vimukto.

* Außer KV., ParDīp. und Mvu. III. 118 sind diese Entsprechungen alle schon von Fausbøll, SN. p. XVI und Dhp. 2. Ausg. S. 79 notiert, aber auch ParDīp. wenigstens in der Form Thīg. p. 203 in SN. p. XVI.

I. 12 [5](211)[b] etc. (s. I. 12 [5](211)) vgl. auch Thag. [10c] *sabbesu dhammesu anupalitto* (die benachbarten Worte *yatatto* [b] und *lokassa jaññā* [d] außerdem vielleicht zu vgl. SN. I. 12 [10](216)[b] *yatatto*, [4](210)[a] *Aññāya*, resp. [13](219)[a] *Aññāya lokaṃ.* Vgl. außerdem [6](212)[a+b]).

I. 12 [5](211)[d] (vgl. I. 12 [5](211)) auch = [6](212)[d]. [7](213)[g]. [8](214)[d]. [9](215)[d]. [10](216)[d]. [11](217)[d]. [12](218)[d]. [13](219)[d]. DhpA. 615[d].

I. 12 [6](212)[a+b] *Paññābalaṃ sīlavatūpapannaṃ*
samāhitaṃ jhānarataṃ satīmaṃ
vgl. Thag. [12a+b] *Paññābalī sīlavatūpapanno*
samāhito jhānarato satīmā
(vgl. auch oben [5](211)[b].)
und vgl. S. II. 2. 4. 2 [1a+b] (I. 53) *Yo sīlavā paññavā bhāvitatto*
samāhito jhānarato satīmā
(v. l. SS *jhānapatī satīmā*).

I. 12 [6](212)[d] = I. 12 [5](211)[d] etc., s. dort.

I. 12 [7](213)[a–f] *Ekaṃ carantaṃ muniṃ appamattaṃ* ([a+c–e] s. auch besonders)
nindāpasaṃsāsu avedhamānaṃ ([b] s. auch besonders)
sīhaṃ va saddesu asantasantaṃ
vātaṃ va jālamhi asajjamānaṃ
padumaṃ va toyena alippamānaṃ ([a+c–e] und [e] s. bes.)
netāraṃ aññesaṃ (B[ai] °*sam*) *anaññaneyyaṃ*
größtenteils = Mvu. III. 110. 8—12
Ekaṃ carantaṃ munim apramattaṃ
nindāpraśaṃsāsu avepamānaṃ (BM *aveya°*)
siṃho va śabdeṣu asantrasantaṃ (BM *asantas°*)
vātaṃ va jālasmiṃ asajjamānaṃ (M *asajya°*)
netāraṃ anyeṣu ananyaneyaṃ.
Vgl. auch Mvu. III. 123. 17—21
Eko carāmi muni apramatto (BM *eka caranto*)
n° avepamāno (BM °*pamānaṃ*)
siṃho va śabdeṣu asantrasanto (BM °*ntrasasantaṃ*)
vātaṃ va jāleṣu asajyamānaṃ
netāram anyeṣu ananyaneyaṃ.

I. 12 ^{7} (^{213})$^{a+c-e}$ etc. (s. I. 12 ^{7} (^{213})$^{a-f}$) vgl. SN. I. 3 ^{30} (^{70})^{d} + ^{37} (^{71})$^{a-c}$ etc., s. dort.

I. 12 ^{7} (^{213})^{b} etc. (s. I. 12 ^{7} (^{213})$^{a-f}$) vgl. auch SN. IV. 14 ^{14} (^{928})^{a} *Nindāya na ppavedheyya.*
Vgl. auch Mbh. V. 36 $^{15\,c}$ *nindāpraśaṃsāsu samasvabhāvo.*

I. 12 ^{7} (^{213})^{e} etc. (s. oben I. 12 ^{7} (^{213})$^{a-f}$) auch = I. 12 ^{10} (^{216}) v. l. B^{ai} (B^{i} *alimpa°*)
und vgl. Divy. XXXVI. 520, 3 *padmaṃ yathā pārikaṇair aliptaṃ.*

I. 12 ^{7} (^{213})^{g} = I. 12 ^{5} (^{211})^{d} etc., s. dort.

I. 12 ^{8} (^{214})^{c} *taṃ vītarāgaṃ susamāhitindriyaṃ* = Mpū. 79^{c}. 82^{c}. 83^{c}. Mvū. III. 124. 11 *taṃ vītarāgaṃ susamāhitendriyaṃ.*

I. 12 ^{8} (^{214})^{d} = I. 12 ^{5} (^{211})^{d} etc., s. dort.

I. 12 ^{9} (^{215})^{d} = I. 12 ^{5} (^{211})^{d} etc., s. dort.

I. 12 ^{10} (^{216})^{d} = I. 12 ^{5} (^{211})^{d} etc., s. dort.

I. 12 ^{11} (^{217}) = DhpA. 615 *Yad aggato majjhato sesato vā piṇḍaṃ labhetha paradattupajīvī**
nālaṃ thutuṃ no pi nipaccavādi (DhpA. *nālattha, taṃ*)
^{d} s. besonders.

* So „alle vier Manuskripte". Fausbøll hat °*ūpaj*° in den Text gesetzt.

I. 12 ^{11} (^{217})^{d} etc. = I. 12 ^{5} (^{211})^{d} etc., s. dort.

I. 12 ^{12} (^{218})^{d} = I. 12 ^{5} (^{211})^{d} etc., s. dort.

I. 12 ^{13} (^{219})^{c} *taṃ chinnagantham asitaṃ anāsavaṃ**
vgl. S. I. 4. 4. 3 $^{5\,c}$ (I. 23) *taṃ chinnagantham* (B °*gandhaṃ*) *anigham nirāsaṃ* =
S. I. 2. 10. 22^{c} (I. 12) *taṃ* chinnagandham anighaṃ nirāsaṃ** (v. l. S $^{1.\,2}$ *nisārāsaṃ*).

* °*am* ist offenbar Druckfehler.

I. 12 ^{13} (^{219})^{d} = I. 12 ^{5} (^{211})^{d} etc., s. dort.

(Fortsetzung folgt.)

Tabellen der Pronomina und Verba in den drei Sprachen Lahoul's: Bunan, Manchad und Tinan.

Von

A. H. Francke.

I. Bunan.

Personal-Pronomen. Gewöhnliche Form.

	Singular		Dual		Plural	
	Grundform.	Respektsform	Exklusiv	Inklusiv	Exklusiv	Inklusiv
1. Pers.	*gyi*		*hing*	*erang*	*hingji*	*erangji*.
2. Pers.	*han*	*ini*		*han nyispi*		*hanji*
3. Pers.	*tal*		*tal nyispi*		*talji*	

Personal-Pronomen. Emphatische Form.

	Singular		Dual		Plural	
	Grundform	Respektsform	Exklusiv	Inklusiv	Exklusiv	Inklusiv
1. Pers.	*inggi*		*hingrang*	*erangerang*	*hing rangji*	*erangerangji*
2. Pers.	*han ini*	*ini ini*		*han ini nyispi*		*han iniji*
3. Pers.	*tal inzi*		*tal inzi nyispi*		*tal inziji*	

Deklination der Personalpronomen.

Nom.	*gyi*, ich	*han*, du	*tal*, er, sie, es	*tal nyispi*, sie beide
Instr.	*gyizi*	*hanzi*	*talzi*	*tal nyispithsi, talthsi*
Gen.	*gyii*	*hangyi*	*talgyi, tai*	*tal nyispii*
Dat.	*gyirog, gyog*	*handog*	*taldog*	*tal nyispirog, talnyispog*
Lok.	*gyimdng*	*hanmang*	*talmang*	*tal nyispimang*
Abl.	*gyirogci, gyogci*	*handogci*	*taldogci*	*tal nyispirogci, tal nyispogci*

Deklination der Personalpronomen.

Nom.	*han nyispi*, ihr beide	*hingji*, wir (exkl.)
Instr.	*han nyispithsi, hanthsi*	*hingjithsi*
Gen.	*han nyispii*	*hingjii*
Dat.	*han nyispiroɡ, han nyispoɡ*	*hingjiroɡ, hingjoɡ*
Lok.	*han nyispimang*	*hingjimang*
Abl.	*han nyispirogci, han nyispogci*	*hingjirogci, hingjogci*

Nom.	*ini*, du (resp.)	*hing*, wir beide (exkl.)	*erang*, wir beide (inkl.)
Instr.	*inizi*	*hingthsi*	*erangthsi*
Gen.	*inii*	*hinggi*	*eranggi*
Dat.	*iniroɡ, inoɡ*	*hingdoɡ*	*erangdoɡ*
Lok.	*inimang*	*hingmang*	*erangmang*
Abl.	*inirogci, inogci*	*hingdogci*	*erangdogci*

Nom.	*talji*, sie	*hanji*, ihr	*erangji*, wir (inkl.)
Instr.	*taljithsi*	*hanjithsi*	*erangjithsi*
Gen.	*taljii*	*hanjii*	*erangjii*
Dat.	*taljiroɡ, taljoɡ*	*hanjiroɡ, hanjoɡ*	*erangjiroɡ, erangjoɡ*
Lok.	*taljimang*	*hanjimang*	*erangjimang*
Abl.	*taljirogci, taljogci*	*hanjirogci, hanjogci*	*erangjirogci, erangjogci*

Nom.	*ini nyispi*, ihr beide (resp.)	*iniji*, ihr (resp.)
Instr.	*ini nyispithsi, inithsi*	*inijithsi*
Gen.	*ini nyispii*	*inijii*
Dat.	*ini nyispiroɡ, ini nyispoɡ*	*inijiroɡ, inijoɡ*
Lok.	*ini nyispimang*	*inijimang*
Abl.	*ini nyispirogci, ini nyispogci*	*inijirogci, inijogci*

Nom.	*inggi*, ich selbst	*tal inzi*, er selbst
Instr.	*inggizi*	*tal inzizi*
Gen.	*inggii*	*tal inzii*
Dat.	*inggiroɡ, inggyoɡ*	*tal inziroɡ, talinzoɡ*
Lok.	*inggimang*	*tal inzimang*
Abl.	*inggirogci, inggyogci, inggogci*	*tal inzirogci, tal inzogci*

Wenn an eine Silbe, die mit einem halben Buchstaben schließt, noch eine Silbe gehängt wird, so wird das halbe *g* oder *d* wieder voll. So wird aus Dat. *gyiroɡ* der Ablativ *gyirogci*.

Han ini, und *ini ini* wird dekliniert wie *ini*.
Hingrang und *erang erang* wird dekliniert wie *erang*.
Tal inzi nyispi und *han ini nyispi* wird dekliniert wie *tal nyispi*.
Hingrangji und *erangerangji* wird dekliniert wie *erangji*.
Tal inziji und *han iniji* wird dekliniert wie *hanji*.

Die halben Buchstaben, welche hier durch kleines obenstehendes ^{g} oder ^{d} bezeichnet werden, sind möglicherweise nicht Mediae,

sondern Tenues. Da die Orthographie der Sprachen von Lahoul aber auf die tibetische Orthographie gegründet ist, ergab es sich von selbst, beim Auslaut, auch wenn derselbe hart klingt, immer Media zu schreiben.

Demonstrativ-, Relativ- und Fragepronomen.

Nom.	*the*, dieser	*thazu*, jener	*su*, wer, welcher (Tib. *su*)
Instr.	*thezi*	*thazuzi*	*suzi*
Gen.	*thei*	*thazui*	*sui*
Dat.	*therog*	*thazurog*, *thazog*	*surog*
Lok.	*themang*, *thing*	*thazumang*, *thazung*	*sumang*, *sung*
Abl.	*therogci*	*thazurogci*, *thazogci*	*surogci*

Nom.	*gyo*, welcher (Tib. *ga*, *gang*)	*kha*, was, welches (Tib. *chi*)
Instr.	*gyozi*	*khazi*
Gen.	*gyoi*	*khai*
Dat.	*gyorog*	*kharog*
Lok.	*gyomang*, *gyong*	*khamang*, *khang*
Abl.	*gyorogci*	*kharogci*

Hülfsverben und Kopula.

Stamm *yen*, dem tibetischen *yin* im Gebrauch entsprechend, kommt nur im Präsens vor.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*hing yenni*	*hingji yenni*
1. Pers.	*gyi yengya*, ich bin	*erang yenni*	*erangji yenni*
2. Pers.	*han yenna*	*han nyispi yenni*	*hanji yenni*
2. Pers.	*ini yenna*	*ini nyispi yenni*	*iniji yenni*
3. Pers.	*tal yen*	*tal nyispi yen*	*talji yen*

Stamm *ni*, sein, dem tibetischen *dugcés* im Gebrauch entsprechend, kommt im Präsens und Imperfekt vor, der Dual und Plural vom Stamm *goág* gebildet.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*goáig*	*goáig*
1. Pers.	*nia*	*goáig*	*goáig*
2. Pers.	*nina*	*goágni*	*goágni*
2. Pers.	*nina*	*goágni*	*goágni*
3. Pers.	*ni*	*goág*	*goág*

Imperfekt.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*goáithsa*	*goáithsa*
1. Pers.	*niza*	*goáithsa*	*goáithsa*
2. Pers.	*nizana, ninzana*	*goánthsani*	*goánthsani*
2. Pers.	*nizana, ninzana*	*goánthsani*	*goánthsani*
3. Pers.	*niza, ninza*	*goánthsa*	*goánthsa*

Stamm *ded*, sein, im Sinn von „sich befinden", kommt nur im Präsens unvollständig vor.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*dena*	*dedni*
3. Pers.	*de*	*de^{d}*

Hülfsverben und Kopula.

Stamm *tad*, haben, dem tibetischen *yod* einigermaßen entsprechend, kommt im Präsens und Imperfekt vor. Wird mit dem Genitiv oder Instrumental verbunden.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*hingthsi taiŋ*	*hingjithsi taiŋ*
1. Pers.	*gyizi ta*, ich habe	*erangthsi taiŋ*	*erangjithsi taiŋ*
2. Pers.	*hanzi tana*	*hanthsi tadni*	*hanjithsi tadni*
2. Pers.	*inizi tana*	*inithsi tadni*	*inijithsi tadni*
3. Pers.	*talzi ta*	*talthsi ta^{d}*	*taljithsi ta^{d}*
1. Pers.	. . . . .	*hinggi taiŋ*	*hingjii taiŋ*
1. Pers.	*gyii ta*, ich habe	*eranggi taiŋ*	*erangjii taiŋ*
2. Pers.	*hangyi tana*	*han nyispii tadni*	*hanjii tadni*
2. Pers.	*inii tana*	*ini nyispii tadni*	*inijii tadni*
3. Pers.	*tai ta*	*tal nyispi ta^{d}*	*taljii ta^{d}*

Imperfekt.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*hingthsi taithsa*	*hingjithsi taithsa*
1. Pers.	*gyizi taixa*, ich hatte	*erangthsi taithsa*	*erangjithsi taithsa*
2. Pers.	*hanzi tanzana*	*hanthsi tanthsani*	*hanjithsi tanthsani*
2. Pers.	*inizi tanzana*	*inithsi tanthsani*	*inijithsi tanthsani*
3. Pers.	*talzi tanza*	*talthsi tanthsa*	*taljithsi tanthsa*

Imperfekt.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*hinggi taithsa*	*hingjii taithsa*
1. Pers.	*gyii taiza,* ich hatte	*eranggi taithsa*	*erangjii taithsa*
2. Pers.	*hangyi tanzana*	*han nyispii tanthsani*	*hanjii tanthsani*
2. Pers.	*inii tanzana*	*ini nyispii tanthsani*	*inijii tanthsani*
3. Pers.	*tai tanza*	*tal nyispi tanthsa*	*taljii tanthsa*

Erste Konjugation.

Eigentümlichkeiten: Der Infinitiv endet auf *cum*, das Futurum auf *kata, kyata, gata, gyata, yata,* das Supinum auf *ca.*

Beispiel: *ligcum*, machen.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*hingthsi ligcheo*	*hingjithsi ligcheo*
1. Pers.	*gyizi ligceo*	*erangthsi ligcheo*	*erangjithsi ligcheo*
2. Pers.	*hanzi ligcana*	*hanthsi ligchagni*	*hanjithsi ligchagni*
2. Pers.	*inizi ligcana*	*inithsi ligchagni*	*inijithsi ligchagni*
3. Pers.	*talzi ligcare*	*atlthsi ligchao, ligchagre*	*taljithsi ligchao, ligchagre*

Imperfekt.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	*ligkiza*	*ligithsa*
2. Pers.	*ligzana*	*ligthsani*
3. Pers.	*ligza*	*ligthsa*

Erstes Perfekt.

1. Pers.	*ligmengya*	*ligmen*
2. Pers.	*ligmenna*	*ligmenni*
3. Pers.	*ligmen*	*ligmen*

Zweites oder eigentliches Perfekt.

1. Pers.	*ligkita*	*ligi thaig*
2. Pers.	*ligtana*	*ligthadni*
3. Pers.	*ligta*	*ligthad*

Passivisches Perfekt.

1. Pers.	*ligshi yen*	oder	*ligshi ni*	*ligshi yen*	oder	*ligshi ni*
2. Pers.	*ligshi yenna*	„	*ligshi ni*	*ligshi yenni*	„	*ligshi ni*
3. Pers.	*ligshi yen*	„	*ligshi ni*	*ligshi yen*	„	*ligshi ni*

Futurum.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	*ligkata*	*ligkathég*
2. Pers.	*ligkatána*	*ligkathádni*
3. Pers.	*ligkata*	*ligkathád*

Zusammengesetztes Präsens.

1. Pers.	*ligka nia*	*ligkha goaig*
2. Pers.	*ligka nina*	*ligkha goagni*
3. Pers.	*ligka ni*	*ligkha goag*

Imperativ.

1. Pers.	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*lia*, mache!	*ligni*, macht!
2. Pers.	*ligku*, mache mir	*ligkuni*, macht mir!
3. Pers.	. . . . .	. . . . .

Die Silbe *ku*, mir, für mich, findet sich als pronominales Infix nur noch beim Imperativ und bei der 3. Person des Imperfekt: *ligkuza*, er machte für mich.

Infinitiv:	*ligcum.*		
Supinum:	*ligca.*		
Partiz. Präsentis:	*ligcipa*,	Plural:	*ligcipaji.*
„ Pass. Perfekti:	*ligshitsug*,	„	*ligshitsugshi.*
Gerundivum Präs.:	*ligka*,	„	*ligkha.*
„ Perfekti:	*ligji*,	„	*ligchi.*
„ Futuri:	*ligcenji*,	„	*ligcenchi.*
„ Perfekt. Pass.:	*ligshiyenji*,	„	*ligshiyenchi.*

Wie im Tibetischen, ist auch hier das Passivum nicht vollständig vorhanden.

Erste Konjugation. Frageformen.

Das Suffix der Frageformen ist *la*. Besonders beim Futurum, aber auch gelegentlich sonst weicht die Frageform von der gewöhnlichen Form ab.

Präsens.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	*ligcegla*	*ligchegla*
2. Pers.	*ligcanla*	*ligchanla*
3. Pers.	*ligcarela*	*ligchagla*

Imperfekt.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	*ligkizala*	*ligithsala*
2. Pers.	*ligkizanla*	*ligthsanla*
3. Pers.	*ligzala*	*ligthsala*

Erstes Perfekt.

1. Pers.	*ligmenla*	*ligmenla*
2. Pers.	*ligmenla*	*ligmenla*
3. Pers.	*ligmenla*	*ligmenla*

Zweites oder eigentliches Perfekt.

1. Pers.	*ligkitala*	*ligi thaigla*[1])
2. Pers.	*ligtanla*	*ligthanla*
3. Pers.	*ligtala*	*ligthadla*

Futurum.

1. Pers.	*ligkila*	*ligila*
2. Pers.	*ligkatanla*	*ligkathanla*
3. Pers.	*ligkatala*	*ligkathadla*

Perfekt Passivi.

1. Pers.	*ligshi yenla*	*ligshi yenla*
2. Pers.	*ligshi yenla*	*lighi yenla*
3. Pers.	*ligshi yenla*	*ligshi yenla*

Erste Konjugation. Negation.

Zur Bezeichnung der Verneinung dient das Wort *tha*, nicht, beim Imperativ, und *ma*, nicht, bei allen übrigen Formen. *Ma* wird immer vor die ganze Verbform gesetzt, nur bei den mit *yen* zusammengesetzten Formen tritt es zwischen Hauptverb und Hülfsverb. *Ma* und *yen* wird in *men* zusammengezogen.

Präsens.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	*ma ligceg*	*ma ligcheg*
2. Pers.	*ma ligcana*	*ma ligchagni*
3. Pers.	*ma ligcare*	*ma ligchag*

Imperfekt.

1. Pers.	*ma ligkiza*	*ma ligithsa*
2. Pers.	*ma ligzana*	*ma ligthani*
3. Pers.	*ma ligza*	*ma ligthsa*

1) In der ersten Pers. Pluralis bleibt das halbe *g* trotz des darauffolgenden *la*.

Erstes Perfekt.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	*ma ligmen*	*ma ligmen*
2. Pers.	*ma ligmen na*	*ma ligmen [ni]*
3. Pers.	*ma ligmen*	*ma ligmen*

Zweites oder eigentliches Perfekt.

1. Pers.	*ma ligkita*	*ma ligi thaig*
2. Pers.	*ma ligtana*	*ma ligthadni*
3. Pers.	*ma ligta*	*ma ligthad*

Futurum.

1. Pers.	*ma ligka*	*ma ligi*
2. Pers.	*ma ligna*	*ma ligni*
3. Pers.	*ma lig*	*ma lig*

Supin-Futurum.

1. Pers.	*ma ligca*	*ma ligca*
2. Pers.	*ma ligca*	*ma ligca*
3. Pers.	*ma ligca*	*ma ligca*

Erste Konjugation. Haupt-

	Präsens	Imperfekt	1. Perfekt	2. Perfekt	Futur
machen	*ligceg*	*ligkiza*	*ligmengya*	*ligkita*	*ligkata*
schicken	*srogceg*	*srogkiza*	*srogmengya*	*srogkita*	*srogkata*
hineinstecken	*tigceg*	*tigkiza*	*tigmengya*	*tigkita*	*tigkata*
sehen	*thangceg*	*thanggiza*	*thangmengya*	*thanggita*	*thanggata*
verkaufen	*langjeg*	*langgiza*	*langmengya*	*langgita*	*langgata*
bringen	*riceg*	*ridkyiza*	*ridmengya*	*ridkyita*	*ridkyata*
satteln	*taceg*	*tadkyiza*	*tadmengya*	*tadkyita*	*tadkyata*
sagen	*loceg*	*lodhyiza*	*lodmengya*	*lodkyita*	*lodkyata*
herausbringen	*hoanceg*	*hoangyiza*	*hoanmengya*	*hoangyita*	*hoangyata*
zeigen	*kanceg*	*kangyiza*	*kanmengya*	*hangyita*	*kangyata*
anheften	*tonceg*	*tongyiza*	*tonmengya*	*tongyita*	*tongyata*
umbinden	*chunceg*	*chungyiza*	*chunmengya*	*chungyita*	*chungyata*
hören	*yenceg*	*yengyiza*	*yenmengya*	*yengyita*	*yengyata*
füllen	*pinceg*	*pingyiza*	*pinmengya*	*pingyita*	*pingyata*
schlagen	*tibceg*	*tibkyiza*	*tibmengya*	*tibkyita*	*tibkata*
falten	*tabceg*	*tabkyiza*	*tabmengya*	*tabkyita*	*tabkata*
ergreifen	*tsumceg*	*tsumgyiza*	*tsummengya*	*tsumgyita*	*tsumgata*
öffnen	*yalceg*	*yalgyiza*	*yalmengya*	*yalgyita*	*yalgata*
fortschaffen	*helceg*	*helgyiza, heyiza*	*helmengya*	*helgyita*	*heyata*
graben	*koárceg*	*koargyiza*	*koarmengya*	*koargyita*	*koargata*
gießen	*thorceg*	*thorgyiza*	*thormengya*	*thorgyita*	*thorgata*
schreiben	*briceg*	*briskyiza*	*brismengya*	*briskyita*	*briskata*
zusammenstecken	*bragceg*	*bragskyiza*	*bragsmengya*	*bragskyita*	*bragskata*

Aus der obenstehenden Liste ergibt sich, daß die Verben, welche auf

Imperativ.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*tha lia*, mache nicht!	*tha ligni*, macht nicht!
2. Pers.	*tha ligku*, mache mir nicht!	*tha ligkuni*, macht mir nicht!
3. Pers.	. . . . .	. . . . .

Perfekt Passivi.

1. Pers.	*ligshi men*	*ligshi men*
2. Pers.	*ligshi men*	*ligshi men*
3. Pers.	*ligshi men*	*ligsbi men*

Zusammengesetztes Präsens.

1. Pers.	*ma ligka nia*	*ma ligkha goaig*
2. Pers.	*ma ligka nina*	*ma ligkha goagni*
3. Pers.	*ma ligka ni*	*ma ligkha goag*

formen einiger Verben.

Imperativ	Infinitiv	Partiz. Präs.	Partiz. Perf.	Gerundivum	Supinum
lia, ligku	*ligcum*	*ligcipa*	*ligshitsug*	*ligji, ligka*	*ligca*
sroa, srogku	*srogcum*	*srogcipa*	*srogshitsug*	*srogji, srogka*	*srogca*
tia, tigku	*tigcum*	*tigcipa*	*tigshitsug*	*tigji, tigka*	*tigca*
	thangcum	*thangcipa*	*thangshitsug*	*thangji, thangga*	*thangca*
lĭa, langgu	*langjum*	*langjipa*	*langshitsug*	*langji, langga*	*langja*
ria, ridkyu	*ricum*	*ricipa*	*rishitsug*	*ridji, ridkya*	*rica*
tara, tadkyu	*tacum*	*tacipa*	*tashitsug*	*tadji, tadkya*	*taca*
lora, lodkyu	*locum*	*locipa*	*loshitsug*	*lodji, lodkya*	*loca*
hoanna, hoangyu	*hoancum*	*hoancipa*	*hoanshitsug*	*hoanji, hoangya*	*hoanca*
kanna, kangyu	*kancum*	*kancipa*	*kanshitsug*	*kanji, kangya*	*kanca*
tonna, tongyu	*toncum*	*toncipa*	*tonshitsug*	*tonji, tongya*	*tonca*
chunna, chungyu	*chuncum*	*chuncipa*	*chunshitsug*	*chunji, chungya*	*chunca*
yenna, yengyu	*yencum*	*yencipa*	*yenshitsug*	*yenji, yengya*	*yenca*
pinna, pingyu	*pincum*	*pincipa*	*pinshitsug*	*pinji, pingya*	*pinca*
tibba, tibku	*tibcum*	*tibcipa*	*tibshitsug*	*tibji, tibka*	*tibca*
tabba, tabku	*tabcum*	*tabcipa*	*tabshitsug*	*tabji, tabka*	*tabca*
tsumma, tsumgu	*tsumcum*	*tsumcipa*	*tsumshitsug*	*tsumji, tsumga*	*tsumca*
yalla, yalgu	*yalcum*	*yalcipa*	*yalshitsug*	*yalji, yalga*	*yalca*
hella, heyu	*helcum*	*helcipa*	*helshitsug*	*helji, heya*	*helca*
koarra	*koarcum*	*koarcipa*	*koarshitsug*	*koarji, koarga*	*koarca*
thorra	*thorcum*	*thorcipa*	*thorshitsug*	*thorji, thorga*	*thorca*
briza, briskn	*bricum*	*bricipa*	*brishitsug*	*briji, briska*	*brica*
braa, bragku	*bragcum*	*bragcipa*	*bragshitsug*	*bragji, bragka*	*bragca*

denselben Auslaut im Stamm enden, meist gleich konjugiert werden.

Zweite Konjugation.

Eigentümlichkeiten: Der Infinitiv endet auf *men*, das Futurum ist gleich dem Präsens bis auf die 3. Person Präsentis, das Supinum endet auf *de*, *te*, *re*.

Präsens.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	*gyi jodkyeg*, ich sitze	*hing [ji] jodkhyeg*
2. Pers.	*han jodkyana*	*han [nyispi] ji jodkhyagni*
3. Pers.	*tal jodkyare*	*tal [nyispi] ji jodkhyagre, jodkhyag*

Imperfekt.

1. Pers.	*jodkyiza*	*joithsa*
2. Pers.	*jodtsana*	*jodthsani*
3. Pers.	*jodtsa*	*jodthsa*

Erstes Perfekt.

1. Pers.	*jodn gya*	*jodn*
2. Pers.	*jodn na*	*jodn*
3. Pers.	*jodn*	*jodn*

Zweites oder eigentliches Perfekt.

1. Pers.	*jodkyita*	*joi thaig*
2. Pers.	*jodtanna*	*jodtanni, jodchoagni*
3. Pers.	*jodci*	*jodchoag*

Passivisches Perfekt (Plusquamperfekt).

1. Pers.	*joi yen [gya]*, ich war gesessen	*joi yen[ni]*
2. Pers.	*joi yenna*	*joi yenni*
3. Pers.	*joi yen*	*joi yen*

Futurum.

1. Pers.	*jodkyeg*	*jodkhyeg*
2. Pers.	*jodkyana*	*jodkhyagni*
3. Pers.	*jodkyani*	*jodkhyag* (nie *jodkhyagre*)

Zusammengesetztes Perfekt.

1. Pers.	*jodci nia*	*jodchi goaig*
2. Pers.	*jodci nina*	*jodchi goagni*
3. Pers.	*jodci ni*	*jodchi goag*

Zusammengesetztes Präsens.

jodkya nia etc. | *jodkhya goaig* etc.

Imperativ.

1. Pers.	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*jora*	*jodni*
3. Pers.	. . . . .	. . . . .

		Infinitiv:	*jodmen.*		
		Supinum:	*jodde.*		
Partiz.	Präs.	Singular:	*joipa,*	Plural:	*joipaji.*
Partiz.	Perf.	„	*joitsug,*	„	*joitsugshi.*
Gerund.	Präs.	„	*jodkya,*	„	*jodkhya.*
„	Perf.	„	*jodci,*	„	*jodchi.*
„	Perf. Passivi	„	*jodtenji,*	„	*jodtenchoag.*

Während in der ersten Konjugation das Gerund. Perfekti immer auf *ji* im Singular endet, endet es bei Verben der zweiten Konjugation manchmal auf *ci*, manchmal auf *ji*. Meine Untersuchungen haben mir gezeigt, daß es bei aktiv-transitiven Verben immer auf *ji* endet, während es bei neutral-intransitiven Verben immer auf *ci* endet. Aktiv-intransitive Verben wie „rennen, laufen" etc. haben bald *ci*, bald *ji*.

Das zusammengesetzte Verb *ramen*, kommen. Der Singular wird vom Stamm *ra*, der Dual und Plural vom Stamm *goág* gebildet.

Präsens.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	*ragyeg*	*goangkhyeg*
2. Pers.	*rana*	*goangkhagni*
3. Pers.	*rare*	*goangkhagre, goangkhag*
	Imperfekt.	
1. Pers.	*raiza*	*goaithsa*
2. Pers.	*razana*	*goangthsani*
3. Pers.	*raza*	*goangthsa*
	Erstes Perfekt.	
1. Pers.	*rangya*	*goan*
2. Pers.	*ranna*	*goanni*
3. Pers.	*ran*	*goan*
	Zweites oder eigentliches Perfekt.	
1. Pers.	*raita*	*goai thaig*
2. Pers.	*ranna (raji)*	*goang choagni*
3. Pers.	*raji*	*goang choag*
	Plusquamperfekt.	
1. Pers.	*rai yen[gya]*	*goai yen[ni]*
2. Pers.	*rai yenna*	*goai yenni*
3. Pers.	*rai yen*	*goai yen*

Futurum.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	*ragyeg*	*goangkhyeg*
2. Pers.	*rana*	*goangkhagni*
3. Pers.	*rani*	*goangkhag*

Zusammengesetztes Perfekt.

1. Pers.	*raji nia*	*goangchi goaig*
2. Pers.	*raji nina*	*goangchi goagni*
3. Pers.	*raji ni*	*goangchi goag*

Zusammengesetztes Präsens.

1. Pers.	*raa nia*	*goangkha goaig*
2. Pers.	*raa nina*	*goangkha goagni*
3. Pers.	*raa ni*	*goangkha goag*

Zweite Konjugation. Haupt-

	Präsens	Imperfekt	1. Perfekt	2. Perfekt	Futur
sagen	*ringgyeg*	*ringgiza*	*ri-yengya*	*ringgita*	
wachsen	*yoanggyeg*	*yoanggiza*		*yoanggita*	*yoanggyeg*
kaufen	*thsonggyeg*	*thsonggiza*	*thsongmengya*	*tksonggita*	*thsonggyeg*
denken	*tedkyeg*	*tedkyiza*	*tedngya*	*tedkyita*	*tedkyeg*
lachen	*sredkyeg*	*sredkyiza*	*sredngya*	*sredkyita*	*sredkyeg*
sitzen	*jodkyeg*	*jodkyiza*	*jodngya*	*jodkyita*	*jodkyeg*
gehen	*egyeg*	*eiza*	*elengya*	*eita*	*egyeg*
sprechen	*phyagyeg*	*phyaiza*	*phyangya*	*phyaita*	*phyagyeg*
essen	*zagyeg*	*zaiza*	*zangya*	*zaita*	*zagyeg*

Die folgenden sind im Singular,

kommen	Sing.	*ragyeg*	*raiza*	*rangya*	*raita*	*ragyeg*
	Plur.	*goangkhyeg*	*goaithsa*	*goai yenni*	*goai thaig*	*goangkhyeg*
heraus-	Sing.	*hoangskyeg*	*hoangskyiza*	*hoangsengya*	*hoangskyita*	*hoangskyeg*
kommen	Plur.	*khoangkhyeg*	*khoã-ithsa*	*khoã-iyenni*	*khoã-i thaig*	*khoangkhyeg*

Vergleiche auch das Hülfsverb „sein", *ni*, vorn.

Gemischte

Die folgenden Verben bilden einige Formen

schlafen	*ibceg*	*ibciza*	*ibcengya*	*ibstogaita*	*ibceg*
ruken	*mijeg*	*mijiza*	*mijengya*	*mijita*	*mijeg*
kaufen	*yogceg*	*yogkiza*	*yogmengya*	*yogkita*	*yogceg*

Imperativ.

	Singular	Dual und Plural
1. Pers.	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*ra*	*goani*
3. Pers.	. . . . .	. . . . .

Infinitiv: *ramen.*
Supinum: *rare.*

Partiz.	Präs.	Singular:	*raipa*	Plural:	*goaipaji*
„	Perf.	„	*raitsug*	„	*goaitsugshi*
Gerund.	Präs.	„	*raa*	„	*goangkha*
„	Perf.	„	*raji*	„	*goangchi*
„	„	Passivi „	*ranji*	„	*goangchoa*[9].

formen einiger Verben.

Imperativ	Infinitiv	Partiz. Präs.	Partiz. Perf.	Gerundivum	Supinum
rī-a, ringgu	*ringmen*	*rī-pa*	*rī-tsug*	*ringji, ringga*	*ringde*
	yoangmen	*yoã-ipa*	*yoã-itsug*	*yoangji, yoangga*	*yoangde*
thsò-a	*thsongmen*	*thsõipa*	*thsõ-itsug*	*thsongji, thsongga*	*thsongde*
tera	*tedmen*	*teipa*	*teitsug*	*tedci, tedkya*	*tedde*
srera	*srédmen*	*sreipa*	*sreitsug*	*sredci, sredkya*	*sredde*
jora	*jodmen*	*joipa*	*joitsug*	*jodci, jodkya*	*jodde*
ela	*elmen*	*ellipa*	*ellitsug*	*elji, eya*	*elde*
phya	*phyamen*	*phyaipa*	*phyaitsug*	*phyaji, phyaa*	*phyare*
za	*zamen*	*zaipa*	*zaitsug*	*zaji, zaa*	*zare*

und Plural (Dual) verschieden:

ra	*ramen*	*raipa*	*raitsug*	*raji, rara*	*rare*
goani	*goangmen*	*goaipaji*	*goaitsugshi*	*goangchi, goangkha*	*goangde*
hoangsa	*hoangsmen*	*hoangsipa*	*hoangsitsug*	*hoangsshi, hoangska*	*hoangste*
khoangni	*khoangmen*	*khoã-ipaji*	*khoã-itsugshi*	*khoangchi, khoangkha*	*khoangde*

Konjugation.

nach der ersten, einige nach der zweiten Konjugation.

ibci	*ibcum*	*ibcipa*	*ibcitsug*	*ibci*	*ibca*
miji	*mijum*	*mijipa*	*mijitsug*	*miji, mija*	*mija*
yoa, yogku	*yogcum*	*yogcipa*	*yogshitsug*	*yogji, yogka*	*yogca*

II. Manchad.

Personal-Pronomen. Gewöhnliche Form.

	Singular		Dual		Plural	
	Grundform	Respektsform	Exklusiv	Inklusiv	Exklusiv	Inklusiv
1. Pers.	*gye*		*ngyeku*	*ngyenggu*	*ngyere*	*ngyenare, ngyenang*
2. Pers.	*ka*	*kyena*		*kyeku*		*kyere*
3 Pers.	*du*		*doku*		*dore*	

Personal-Pronomen. Emphatische Form.

	Singular		Dual		Plural	
	Grundform	Respektsform	Exklusiv	Inklusiv	Exklusiv	Inklusiv
1. Pers.	*ghyanga*			*ngyekungyenggu*	*ngyerengyenang*	*nyende*
2. Pers.	*kakyena*	*kyenakyena*		*kyekukyenggu*		*kyende*
3. Pers.	*ena*				*dore-enare*	

Deklination der Personalpronomen.

Nom.	*gye*	*ka*	*du*	*doku*
Instr.	*gye*	*kai*	*doi*	*dokui*
Gen.	*gyiu*	*kanu*	*dou*	*dokutu*
Dat.	*gyibi*	*kaning*	*dobi*	*dokuting*
Lok.	*gyiu andreg*	*kanu andreg*	*dou andreg*	*dokutu andreg*
Abl.	*gyiu dortsi*	*kanu dortsi*	*dou dortsi*	*dokutu dortsi*
Term.	*gyiu ar*	*kanu ar*	*dou ar*	*dokutu ar*
Nom.	*kyeku*	*ngyere*	*kyena*	*ngyeku*
Instr.	*kyekui*	*ngyetsi*	*kyene*	*ngyekui*
Gen.	*kyekutu*	*ngyetu*	*kyenau*	*ngyekutu*
Dat.	*kyekuting*	*ngyeting*	*kyenabi*	*ngyekuting*
Lok.	*kyekutu andreg*	*ngyetu andreg*	*kyenau andreg*	*ngyekutu andreg*
Abl.	*kyekutu dortsi*	*ngetu dortsi*	*kyenau dortsi*	*ngyekutu dortsi*
Term.	*kyekutu ar*	*ngyetu ar*	*kyenau ar*	*ngyekutu ar*
Nom.	*ngyenggu*	*dore*	*kyere*	*ngyenare*
Instr.	*ngyenggui*	*dotsi*	*kyetsi*	*ngyenangtsi*
Gen.	*ngyenggutu*	*dotu*	*kyetu*	*ngyendu*
Dat.	*ngyengguting*	*doting*	*kyeting*	*ngyending*
Lok.	*ngyenggutu andreg*	*dotu andreg*	*kyetu andreg*	*ngyendu andreg*
Abl.	*ngyenggutu dortsi*	*dotu dortsi*	*kyetu dortsi*	*ngyendu dortsi*
Term.	*ngyenggutu ar*	*dotu ar*	*kyetu ar*	*ngendu ar*

Das Vorstehende zeigt, daß Lokativ, Ablativ und Terminativ mit Postpositionen, welche den Genitiv regieren, gebildet werden.

Demonstrativ-, Relativ- und Fragepronomen.

Nom.	*di*, dieser	*du*, jener
Instr.	*dii*	*doi*
Gen.	*diu*	*dou*
Dat.	*dibi*	*dobi*
Lok.	*diu andreg*	*dou andreg*
Abl.	*diu dortsi*	*dou dortsi*
Term.	*diu ar*	*dou ar*

Nom.	*ari*, wer, welcher	*ãusang*, welcher	*chi*, was, welches
Instr.	*atsi*	*ãusangnge*	*chai*
Gen.	*atu*	*ãusangngau*	*chau*
Dat.	*ating*	*ãusangbi*	*chabi*
Lok.	*atu andreg*	*ãusangngau andreg*	*chau andreg*
Abl.	*atu dortsi*	*ãusangngau dortsi*	*chau dortsi*
Term.	*atu ar*	*ãusangngau ar*	*chau ar*

Hülfsverben und Kopula.

Stamm *shu*, *shud*, sein. Von diesem Stamm wird Präsens, Imperfekt und Futur gebildet.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*ngyeku shushi*	*ngyere shuni*
1. Pers.	*gye shuga*, ich bin	*ngyenggu shushi*	*nygenare shuni*
2. Pers.	*ka shuna*	*kyeku shushi*	*kyere shuni*
2. Pers.	*kyena shuna*	*kyenggu shushi*	*kyenare shuni*
3. Pers.	*du shud*	*doku shuku*	*dore shure*

Imperfekt.

1. Pers.	. . . . .	*shudteshi*	*shudteni*
1. Pers.	*shudteg*	*shudteshi*	*shudteni*
2. Pers.	*shudten*	*shudteshi*	*shudteni*
2. Pers.	*shudten*	*shudteshi*	*shudteni*
3. Pers.	*shudte*	*shudteku*	*shudtere*

Futur.

1. Pers.	*shuog*	*shuoshi*	*shuoni*
2. Pers.	*shuon*	*shuoshi*	*shuoni*
3. Pers.	*shuoto*	*shuoku*	*shuore*

Stamm *to*, sein, tibetisch *'adug* entsprechend. Bildet Präsens und Imperfekt.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*totoshi*	*totoni*
1. Pers.	*totog*	*totoshi*	*totoni*
2. Pers.	*totona*	*totoshi*	*totoni*
2. Pers.	*totona*	*totoshi*	*totoni*
3. Pers.	*toa*	*totoku*	*totore*

Imperfekt.

1. Pers.	. . . . .	*toishi*	*toini*
1. Pers.	*toiga*	*toishi*	*toini*
2. Pers.	*toina*	*toishi*	*toini*
2. Pers.	*toina*	*toishi*	*toini*
3. Pers.	*toi*	*toiku*	*toire*

Stamm *ta*, haben, tibetisch *yod* ungefähr entsprechend. Wird mit dem Instrumental konstruiert. Bildet Präsens und Imperfekt.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*ngyekui tatashi*	*ngyetsi tatani*
1. Pers.	*gye tatag*	*ngyenggui tatashi*	*ngyenzi tatani*
2. Pers.	*kai tatana*	*kyekui tatashi*	*kyetsi tatani*
2. Pers.	*kyene tatana*	*kyenggui tatashi*	*kyenzi tatani*
3. Pers.	*doi tato*	*dokui tatoku*	*dotsi tatore*

Imperfekt.

1. Pers.	. . . . .	*tareshi*	*tareni*
1. Pers.	*tareg*	*tareshi*	*tareni*
2. Pers.	*taren*	*tareshi*	*tareni*
2. Pers.	*taren*	*tareshi*	*tareni*
3. Pers.	*tare*	*tareku*	*tarere*

Konjugation. Transitiv.

Wie im Tibetischen, werden die transitiven Verben mit dem Instrumental konstruiert. So tiefgreifende Unterschiede, wie zwischen der ersten und zweiten Konjugation im Bunan, finden sich in Manchad nicht. Oft finden sich Doppelformen. Die Zahl der Unregelmäßigkeiten ist scheinbar groß.

Beispiel: *lhazi*, machen.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*gye lhazatoŋ* (od.: *lhaatoŋ*)	*ngyekui lhazatoshi*	*ngyetsi lhazatoni*
1. Pers.	. . . . .	*ngyenggui lhazatoshi*	*ngyenzi lhazatoni*
2. Pers.	*kai lhazatona*	*kyekui lhazatoshi*	*kyetsi lhazatoni*
2. Pers.	*kyene lhazatona*	*kyenggui lhazatoshi*	*kyenzi lhazatoni*
3. Pers.	*doi lhazaŋ*	*dokui lhazatoku*	*dotsi lhazatore*

Imperfekt.

1. Pers.	*lhaiga*	*lhaishi*	*lhaini*
2. Pers.	*lhaina*	*lhaishi*	*lhaini*
3. Pers.	*lhai*	*lhaiku*	*lhaire*

Erstes Perfekt.

1. Pers.	*lhadteŋ*	*lhadteshi*	*lhadteni*
2. Pers.	*lhadtena*	*lhadteshi*	*lhadteni*
3. Pers.	*lhadte*	*lhadteku*	*lhadtere*

Zweites oder eigentliches Perfekt.

1. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*lhadtona*	*lhadtoshi*	*lhadtoni*
3. Pers.	*lhadto*	*lhadtoku*	*lhadtore*

Passivisches Perfekt.

1. Pers.	*lhasi shuᵈ*	*lhasi shuᵈ*	*lhasi shuᵈ*
2. Pers.	*lhasi shuᵈ*	*lhasi shuᵈ*	*lhasi shuᵈ*
3. Pers.	*lhasi shuᵈ*	*lhasi shuᵈ*	*lhasi shuᵈ*

Futurum.

1. Pers.	*lhaoŋ*	*lhaoshi*	*lhaoni*
2. Pers.	*lhaona*	*lhaoshi*	*lhaoni*
3. Pers.	*lhaoto*	*lhaoku*	*lhaore*

Zusammengesetztes Präsens.

1. Pers.	*lhaza totoŋ*	*lhaza totoshi*	*lhaza totoni*
2. Pers.	*lhaza totona*	*lhaza totoshi*	*lhaza totoni*
3. Pers.	*lhaza toᵈ*	*lhaza totoku*	*lhaza totore*

Imperativ.

1. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*lhau*	*lhashi*	*lhani*
3. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .

Fälle von Inkorporation des Objekts in das Verb habe ich in Manchad selbst beim Imperativ nicht bemerkt.

Infinitiv: *lhazi*
Supinum: *lhazïring*
Gerundivum Präsentis: *lhava*
„ Perfekti Akt.: *lhee*
„ Perfekti Passiv.: *lhai shutsoŋ.*

		Singular:	Plural:
Partizip.	Präsentis:	*lhazăr*	*lhazărre*
„	Perfekti:	*lhasi*	*lhasidore.*

Wie im Tibetischen, ist auch hier das Passivum nicht vollständig vorhanden.

Bei den zweiten Personen wird gewöhnlich das schließende *a* weggelassen.

Konjugation. Transitiv. Verneinung.

Zur Bezeichnung der Verneinung dient das Wort *tha*, nicht, beim Imperativ, und *ma*, nicht, bei allen übrigen Formen. Besonders weicht das Futurum in der Verneinung von der gewöhnlichen Form ab.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*ma lhazatoŋ* (od.: *lhaatoŋ*)	*ma lhazatoshi*	*ma lhazatoni*
2. Pers.	*ma lhazaton*	*ma lhazatoshi*	*ma lhazatoni*
3. Pers.	*ma lhazaŋ*	*ma lhazatoku*	*ma lhazatore*
	Imperfekt.		
1. Pers.	*ma lhaiga*	*ma lhaishi*	*ma lhaini*
2. Pers.	*ma lhaina*	*ma lhaishi*	*ma lhaini*
3. Pers.	*ma lhai*	*ma lhaiku*	*ma lhaire*
	Erstes Perfekt.		
1. Pers.	*ma lhadteŋ*	*ma lhadteshi*	*ma lhadteni*
2. Pers.	*ma lhadten*	*ma lhadteshi*	*ma lhadteni*
3. Pers.	*ma lhadte*	*ma lhadteku*	*ma lhadtere*
	Futur.		
1. Pers.	*ma lhaga*	*ma lhashi*	*ma lhani*
2. Pers.	*ma lhana*	*ma lhashi*	*ma lhani*
3. Pers.	*ma lhau*	*ma lhauku*	*ma lhaure*
	Imperativ.		
1. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*tha lhau*	*tha lhashi*	*tha lhani*
3. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .

Passivisches Perfekt.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*lhasi ma shud*	*lhasi ma shud*	*lhasi ma shud*
2. Pers.	*lhasi ma shud*	*lhasi ma shud*	*lhasi ma shud*
3. Pers.	*lhasi ma shud*	*lhasi ma shud*	*lhasi ma shud*

Zusammengesetztes Präsens.

1. Pers.	*ma lhaza totog*	*ma lhaza totoshi*	*ma lhaza totoni*
2. Pers.	*ma lhaza toton*	*ma lhaza totoshi*	*ma lhaza totoni*
3. Pers.	*ma lhaza tod*	*ma lhaza totoku*	*ma lhaza totore*

Ganz unregelmäßig ist die Verneinung bei den Verben *abi,* kommen, und *ibi,* gehen. Grahame Bailey gibt die folgenden Beispiele:

	Singular	Plural	Singular	Plural
1. Pers.	*aggemu*	*anniemu*	*iggiemu*	*inniemu*
2. Pers.	*annemu*	*anniemu*	*innemu*	*inniemu*
3. Pers.	*annemu*	*anniemu*	*ilemu*	*iluremu*

Konjugation. Transitiv. Frageformen.

Das Suffix der Frageformen ist *a.* Besonders beim Futurum weicht die Frageform von der gewöhnlichen Form ab.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1 Pers.	*lhazatoga*	*lhazatoshia*	*lhazatonia*
2. Pers.	*lhazatona*	*lhazatoshia*	*lhazatonia*
3. Pers.	*lhazada*	*lhazatokua*	*lhazatorea*

Imperfekt.

1. Pers.	*lhaigaa*	*lhaishia*	*lhainia*
2. Pers.	*lhainaa*	*lhaishia*	*lhainia*
3. Pers.	*lhaia*	*lhaikya*	*lhairea*

Erstes Perfekt.

1. Pers.	*lhadtega*	*lhadteshia*	*lhadtenia*
2. Pers.	*lhadtena*	*lhadteshia*	*lhadtenia*
3. Pers.	*lhadtea*	*lhadtekua*	*lhadterea*

Perfekt Passivi.

1. Pers.	*lhasi shuda*	*lhasi shuda*	*lhasi shuda*
2. Pers.	*lhasi shuda*	*lhasi shuda*	*lhasi shuda*
3. Pers.	*lhasi shuda*	*lhasi shuda*	*lhasi shuda*

Futurum.

1. Pers.	*lhagaa*	*lhashia*	*lhania*
2. Pers.	*lhaona*	*lhaoshia*	*lhaonia*
3. Pers.	*lhaotoa*	*lhaokua*	*lhaorea*

Konjugation. Transitiv. Haupt-

	Präsens	Imperfekt	Perfekt	Futurum	Imperativ
machen	*lhazatog*	*lhaiga*	*lhadteg*	*lhaog*	*lhau*
fortschaffen	*shilzatog*	*shilliga*	*shildeg*	*shiog*	*shilla*
kaufen	*tsumzatog*	*tsumriga*	*tsumdeg*	*tsumog*	*tsumu*
verkaufen	*langzatog*	*langriga*	*langateg*	*langmog*	*langu*
schlagen	*tengzatog*	*tengriga*	*tengateg*	*tengmog*	*tengu*
befestigen	*tonzatog*	*toniga*	*tonyateg*	*tomog*	*tonu*
bringen	*hatsatog*	*hatiga*	*handeg*	*hapog*	*hata*
schicken	*tsartsatog*	*tsartiga*	*tsartsateg*	*tsarpog*	*tsartu*
hineinsperren	*tigtsatog*	*tigtiga*	*tigkateg*	*tigpog*	*tigtu*
umbinden	*thsutsatog*	*thsudiga*	*thsutsateg*	*thsupog*	*thsudu*
graben	*koregtsatog*	*koregtiga*	*koregkateg*	*koregpog*	*koregtu*
gießen	*thortsatog*	*thortiga*	*thorcateg*	*thorpog*	*thortu*
schreiben	*tsetsatog*	*tseriga*	*tseateg*	*tseog*	*tseu*
schauen	*khamatag*	*khaniga*	*khandeg*	*khamog*	*khãu*
sehen	*tangmatag*	*tangriga*	*tangateg*	*tangmog*	
füllen	*pingdratog*	*pingriga*	*pingateg*	*pingmog*	*pingu*
geben	*randratog*	*rãiga*	*randeg*	*ramog*	*rãu*
anvertrauen	*kyetatog*	*kyeriga*	*kyedteg*	*kyeog*	*kyeu*
sagen	*kutatog*	*kuriga*	*kudteg*	*kuog*	*kuru*
hören	*reratog*	*reriga*	*rerateg*	*reog*	*reru*
zusammenstecken	*tungatag*	*tungriga*	*tungateg*	*tungmog*	*tungu*
essen	*zavatog*	*zariga*	*zeateg*	*zaog*	*zau*

Das Vorstehende zeigt, daß Verben mit gleicher Infinitivendung ähnwieder Verben, deren Stammauslaute

Konjugation. Intransitiv.

Wie im Tibetischen werden die intransitiven Verben mit dem Nominativ konstruiert

Beispiel: *api*, kommen.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*ngyeku apatoshi*	*ngyere apatoni*
1. Pers.	*gye apatog*, ich komme	*ngyenggu apatoshi*	*ngyenare apatoni*
2. Pers.	*ka apatona*	*kyeku apatoshi*	*kyere apatoni*
2. Pers.	*kyena apatona*	*kyenggu apatoshi*	*kyenare apatoni*
3. Pers.	*du apag*	*doku apatoku*	*dore apatore*

Imperfekt.

1. Pers.	*atiga*	*andeshi*	*andeni*
2. Pers.	*atina*	*andeshi*	*andeni*
3. Pers.	*ati*	*andeku*	*andere*

formen einiger Verben.

Infinitiv	Partiz. Präs.	Partiz. Perf.	Gerund. Präs.	Gerund. Perf.	Supinum
lhazi	*lhazár*	*lhasi*	*lhava*	*lhee*	*lhaziring*
shilzi	*shilzár*	*shilsi*	*shiva*	*shilje*	*shilziring*
tsumzi	*tsumzár*	*tsumsi*	*tsumma*	*tsumnye*	*tsumziring*
langzi	*langzár*	*langsi*	*langma*	*langnge*	*langziring*
tengzi	*tengzár*	*tengsi*	*tengma*	*tengnge*	*tengziring*
tonzi	*tonzár*	*tõsi*	*tomma*	*tonye*	*tonziring*
hatsi	*hatsár*	*hãsi*	*hapa*	*hanje*	*hatsiring*
tsartsi	*tsartsár*	*tsarsi*	*tsarpa*	*tsarce*	*tsartsiring*
tigtsi	*tigtsár*	*tigsi*	*tigpa*	*tigke*	*tigtsiring*
thsutsi	*thsutsár*	*thsusi*	*thsupa*	*thsuce*	*thsutsiring*
koregtsi	*koregtsár*	*koregsi*	*koregpa*	*koregke*	*koregtsiring*
thortsi	*thortsár*	*thorsi*	*thorpa*	*thorce*	*thortsiring*
tsetsi	*tsetsár*	*tsesi*	*tseva*	*tsee*	*tsetsiring*
khandri	*khandrár*	*khãshri*	*khama*	*khanye*	*khandriring*
tangphi	*tangzár*	*tangsi*	*tangma*	*tangnge*	*tangphiring*
pingdri	*pingdrár*	*pingshri*	*pingma*	*pingnge*	*pingdriring*
randri	*randrár*	*rãshri*	*ramma*	*rẽe*	*randriring*
kyeṭi	*kyeṭár*	*kyeshri*	*kyeva*	*kyece*	*kyeṭiring*
kuṭi	*kuṭár*	*kushri*	*kuva*	*kuce*	*kuṭiring*
reṛi	*reṛár*		*reṛa*		*reṛiring*
tungmi	*tungzár*	*tungsi*	*tungva*	*tungnge*	*tungmiring*
zai	*zatsár*	*zasi*	*zava*	*zae*	*zairing*

lich konjugiert werden. Und innerhalb gleicher Infinitivendungen sind gleich sind, von ähnlicher Konjugation.

Erstes Perfekt.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*andeg*	*andeshi*	*andeni*
2. Pers.	*anden*	*andeshi*	*andeni*
3. Pers.	*ande*	*andeku*	*andere*

Zweites oder eigentliches Perfekt.

1. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*andon*	*andoshi*	*andoni*
3. Pers.	*anjag*	*andoku*	*andore*

Zusammengesetztes Perfekt.

1. Pers.	*anji shuga*	*anji shushi*	*anji shuni*
2. Pers.	*anji shuna*	*anji shushi*	*anji shuni*
3. Pers.	*anji shud*	*anji shuku*	*anji shure*

Futurum.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*apog*	*aposhi*	*aponi*
2. Pers.	*apon*	*aposhi*	*aponi*
3. Pers.	*apto*	*apoku*	*aporc*
	Zusammengesetztes Präsens.		
1. Pers.	*apa totog*	*apa totoshi*	*apa totoni*
2. Pers.	*apa toton*	*apa totoshi*	*apa totoni*
3. Pers.	*apa tod*	*apa totoku*	*apa totorc*
	Imperativ.		
1. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*ata*	*atashi*	*atani*
3. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .

Konjugation. Intransitiv. Haupt-

	Präsens	Imperfekt	Perfekt	Futurum	Imperativ
herauskommen	*hutsatog*	*hutsiga*	*hutsiteg*	*hutsog*	*hutsu*
schlafen	*kushratog*	*kushriga*	*kushrateg*	*kushrog*	*kushru*
gehen	*yoatog*	*illiga*	*ildeg*	*yoog*	*illa*
kommen	*apatog*	*atiga*	*andeg*	*apog*	*ata*
denken	*thevatag*	*theriga*	*theateg*	*theog*	*theu*
wachsen	*yophatag*	*yoziga*	*yoshateg*	*yophog*	
lachen	*waphatag*	*wadiga*	*wacateg'*	*waphog*	*wadu*
sitzen	*brangzatog*	*brangziga*	*brangziteg*	*brangzog*	*brangzu*

III. Tinan.

Personal-Pronomen. Gewöhnliche Form.

	Singular		Dual		Plural	
	Grund-form	Respekts-form	Exklusiv	Inklusiv	Exklusiv	Inklusiv
1. Pers.	*gye*		*nyish*	*ishag, nyishag*	*ngyenc*	*ngyenag, cnag*
2. Pers.	*ka*	*ini, kycnag*		*kyentsag*		*kyenc*
3. Pers.	*do*		*doku*		*dore*	

Personal-Pronomen. Emphatische Form.

	Singular		Dual		Plural	
	Grund-form	Respekts-form	Exklusiv	Inklusiv	Exklusiv	Inklusiv
1. Pers.	*ingga*			*ishag ishag*	*ngyengyenare*	*cnagkacnagkare*
2. Pers.				*kyckyentsag*		*kyenkyenagkare*
3. Pers.	*inzi*		*inzagku*		*inzare*	

	Infinitiv:	*api*
	Supinum:	*apiring*
Gerundivum	Präsentis:	*apa*
„	Perfekti:	*anje*
„	Plusquamperf.:	*anji shutso*[g]

		Singular:	Plural:
Partiz.	Präsentis:	*anjâr*	*anjârre*
	Perfekti:	*anji*	*anjire.*

formen einiger Verben.

Infinitiv	Partiz. Präs.	Partiz. Perf.	Gerund. Präs.	Gerund. Perf.	Supinum
hutsi	*hutsâr*		*hupa*		*hutsiring*
kushri	*kushrâr*	*kushri*	*kushra*		*kushriring*
ibi	*ilzâr*	*ilji*	*iva*	*ilje*	*ibiring*
api	*anzâr*	*anji*	*apa*	*anje*	*apiring*
thetsi	*thetsâr*	*thesi*	*theva*	*thee*	*thetsiring*]
yophi	*yotsâr*	*yoshi*	*yopha*	*yoshe*	*yophiring*
waphi	*watsâr*	*wasi*	*wapha*	*wace*	*waphiring*
brangzi	*brangzâr*		*brangza*	*brange*	*brangziring*

Deklination der Personalpronomen.

Nom.	*gye*, ich	*ka*, du	*do*, er, sie, es
Instr.	*gye*	*kai*	*doi*
Gen.	*gyeu*	*kanu*	*dou*
Dat.	*gyering*	*kaning*	*doring*
Lok.	*gyeu dong*	*kanu dong*	*dou dong*
Abl.	*gyeu dongzi*	*kanu dongzi*	*dou dongzi*
Term.	*gyeu ping*	*kanu ping*	*dou ping*
Nom.	*doku*, sie beide	*kyentsag*, ihr beide	*ngyene*, wir (exkl.)
Instr.	*dokui*	*kyentsi*	*ngyene*
Gen.	*dokutu*	*kyentsagtu*	*ngyenu*
Dat.	*dokuting*	*kyentsagting*	*ngyenting*
Lok.	*dokutu dong*	*kyentsagtu dong*	*ngyen[u] dong*
Abl.	*dokutu dongzi*	*kyentsagtu dongzi*	*ngyen[u] dongzi*
Term.	*dokutu ping*	*kyentsagtu ping*	*ngyen[u] ping*

Deklination der Personalpronomen.

Nom.	*kyenag*, du (resp.)	*nyish*, wir beide	*ishag*, wir beide (inkl.)
Instr.	*kyenagkai*	*nyishai*	*ishagkai*
Gen.	*kyenagku*	*nyishtu*	*ishagku*
Dat.	*kyenagkating, kyenting*	*nyishting*	*ishagting*
Lok.	*kyenagku dong*	*nyishtu dong*	*ishag[ku] dong*
Abl.	*kyenagku dongzi*	*nyishtu dongzi*	*ishag[ku] dongzi*
Term.	*kyenagku ping*	*nyishtu ping*	*ishag[ku] ping.*
Nom.	*dore*, sie	*kyene*, ihr	*ngyenag*, wir (inkl.)
Instr.	*dotsi*	*kyene*	*ngyenagke*
Gen.	*dotu*	*kyenu*	*ngyenagku*
Dat.	*doting*	*kyenting*	*ngyenagting*
Lok.	*dotu dong*	*kyenu dong*	*ngyenag[ku] dong*
Abl.	*dotu dongzi*	*kyenu dongzi*	*ngyenag[ku] dongzi*
Term.	*dotu ping*	*kyenu ping*	*ngyenag]ku] ping*

Das Vorstehende zeigt, daß Lokativ, Ablativ und Terminativ mit Postpositionen, welche den Genitiv regieren, gebildet werden, doch fällt die Genitivendung manchmal aus.

Demonstrativ-, Relativ- und Fragepronomen.

Nom.	*di*, dieser	*do*, jener
Instr.	*dii*	*doi*
Gen.	*diu*	*dou*
Dat.	*diring*	*doring*
Lok.	*diu dong, diu nang*	*dou dong, dou nang*
Abl.	*diu dongzi*	*dou dongzi*
Term.	*diu ping, dipiring*	*dou ping, dopiring*
Nom.	*ari*, wer, welcher	*anggo*, welcher (Tib. *ga, gang*)
Instr.	*atsi*	*anggoe*
Gen.	*atu*	*anggou*
Dat.	*ating*	*anggoring*
Lok.	*atu dong*	*anggoudong, anggo nang*
Abl.	*atu dongzi*	*anggou dongzi, anggoringzi*
Term.	*atu ping*	*angou ping, anggo ping.*

Nom.	*khya*, was, welches
Instr.	*khyei*
Gen.	*khyau*
Dat.	*khyaring*
Lok.	*khyaudong, khyau nang*
Abl.	*khyau dongzi, khyaringzi*
Term.	*khyau ping*

Hülfsverben und Kopula.

Stamm *shud*, sein, dem tibetischen *yin* etwa entsprechend, kommt wohl nur im Präsens vor.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*nyish shushi*	*ngyene shudni*
1. Pers.	*gye shugka*	*ishag shushi*	*enag shudni*
2. Pers.	*ka shudna*	*kyentsag shutsi*	*kyene shudti*
2. Pers.	*kyenag shudna*	*kyenag shutsi*	*kyenag shudti*
3. Pers.	*do shud*	*doku shuku*	*dore shure*

Stamm *to*, sein, tibetisch *'adug* etwa entsprechend, bildet Präsens und Imperfekt.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*totoshi*	*totoni*
1. Pers.	*totog*	*totoshi*	*totoni*
2. Pers.	*totona*	*tototsi*	*tototi*
2. Pers.	*totona*	*tototsi*	*tototi*
3. Pers.	*tod*	*totoku*	*totore, todtsi*

Imperfekt.

1. Pers.	. . . . .	*torishi*	*torini*
1. Pers.	*torig*	*torishi*	*torini*
2. Pers.	*torina*	*toritsi*	*toriti*
2. Pers.	*torina*	*toritsi*	*toriti*
3. Pers.	*tori*	*toriku*	*torire*

Stamm *ta*, haben, tibetisch *yod* etwa entsprechend, kommt im Präsens und Imperfekt vor und wird mit dem Instrumental konstruiert.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*nyishai tatashi*	*ngyene tatani*
1. Pers.	*gye tatag*	*ishagkai tatashi*	*ene tatani*
2. Pers.	*kai tatana*	*kyentsi tatatsi*	*kyene tatati*
2. Pers.	*kyenagkai tatana*	*kyenagkai tatatsi*	*kyene tatati*
3. Pers.	*doi tatu*	*dokui tatuku*	*dotsi tature*

Imperfekt.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*nyishai tarishi*	*ngyene tarini*
1. Pers.	*gye tarig*	*ishagkai tarishi*	*ene tarini*
2. Pers.	*kai tarina*	*kyentsi tatatsi*	*kyene tariti*
2. Pers.	*kyenagkai tarina*	*kyenagkai tatatsi*	*kyene tariti*
3. Pers.	*doi tari*	*dokui tariku*	*dotsi tarire*

Erste Konjugation.

Eigentümlichkeiten: Das Futurum endet auf *a^{g}*, *ta^{g}*, *ța^{g}*. Zur ersten Konjugation gehören scheinbar nur transitive Verben, welche mit dem Instrumental konjugiert werden. Das Partizip Perfekti wird immer von einem anderen Stamm gebildet, als das Partizip Präsentis.

Beispiel: *lazim*, machen.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*nyishai lazatoshi*	*ngyene lazatoni*
1. Pers.	*gye lazatog*	*ishagkai lazatoshi*	*ene lazatoni*
2. Pers.	*kai lazatona*	*kyentsi lazatotsi*	*kyene lazatoti*
2. Pers.	*kyenagkai lazatona*	*kyenagkai lazatotsi*	*kyene lazatoti*
3. Pers.	*doi lazag*	*dokui lazatoku*	*dotsi lazatore*

Imperfekt.

1. Pers.	*laiga*	*laishi*	*laini*
2. Pers.	*laina*	*laitsi*	*laiti*
3. Pers.	*lai*	*laiku*	*laire*

Erstes Perfekt.

1. Pers.	*ladmin shugka*	*ladmin shushi*	*ladmin shudni*
2. Pers.	*ladmin shudna*	*ladmin shutsi*	*ladmin shudti*
3. Pers.	*ladmin shud*	*ladmin shuku*	*ladmin shure*

Zweites oder eigentliches Perfekt.

1. Pers.	*ladtseg*	. . . . .	. . . .
2. Pers.	*ladtsena*	. . . . .	. . . .
3. Pers.	*ladtse*	. . . . .	*ladtse*

Passivisches Perfekt.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*lasi shud*	*lasi shud*	*lasi shud*
2. Pers.	*lasi shud*	*lasi shud*	*lasi shud*
3. Pers.	*lasi shud*	*lasi shud*	*lasi shud*

Futurum.

1. Pers.	*ladtag*	*ladtashi*	*ladtani*
2. Pers.	*ladtana*	*ladtatsi*	*ladtati*
3. Pers.	*ladtu*	*ladtuku*	*ladture*

Zusammengesetztes Präsens.

1. Pers.	*laza totog*	*laza totoshi*	*laza totoni*
2. Pers.	*laza totona*	*laza tototsi*	*laza tototi*
3. Pers.	*laza tod*	*laza totoku*	*laza totore*

Imperativ.

1. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . .
2. Pers.	*lau*	*ladtsi*	*ladti*
3. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . .

Fälle von Inkorporation des Objekts in das Verb habe ich in Tinan selbst beim Imperativ nicht bemerkt. Da aber das Verb *langtsim*, verkaufen, zwei Imperative, *langu*, verkaufe für mich!, und *langtu*, verkaufe für sonst jemand! hat, mag bei einem früheren Zustand der Sprache solche Inkorporation wohl vorgekommen sein.

	Infinitiv:	*lazim*	
	Supinum:	*lazi*	
Gerundivum	Präsentis:	*labpa*	
„	Perfekti akt.:	*ladkye*	
„	„ pass.:	*lazitse.*	
		Singular:	Plural:
Partizipium	Präsentis:	*lazipa*	*lazipare*
„	Perfekt:	*lasi, lasi do*	*lasi dore.*

Wie im Tibetischen, ist auch hier das Passivum nicht vollständig vorhanden.

Bei den zweiten Personen wird gewöhnlich das schließende *a* weggelassen.

Erste Konjugation. Verneinung.

Zur Bezeichnung der Verneinung dient das Wort *tha*, nicht, beim Imperativ, und *ma*, nicht, bei allen übrigen Formen. Besonders weicht das Futurum in der Verneinung von der gewöhnlichen Form ab.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*ma lazatoŋ*	*ma lazatoshi*	*ma lazatoni*
2. Pers.	*ma lazatona*	*ma lazatotsi*	*ma lazatoti*
3. Pers.	*ma lazaŋ*	*ma lazatoku*	*ma lazatore*

Imperfekt.

1. Pers.	*ma laiga*	*ma laishi*	*ma laini*
2. Pers.	*ma laina*	*ma laitsi*	*ma laiti*
3. Pers.	*ma lai*	*ma laiku*	*ma laire*

Erstes Perfekt.

1. Pers.	*ma ladmin*	*ma ladmin*	*ma ladmin*
2. Pers.	*ma ladmin[na]*	*ma ladmin*	*ma ladmin*
3. Pers.	*ma ladmin*	*ma ladmin*	*ma ladmin*

Zweites oder eigentliches Perfekt.

1. Pers.	*ma ladtseŋ*	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*ma ladtsena*	. . . . .	. . . . .
3. Pers.	*ma ladtse*	. . . . .	*ma ladtse*

Passivisches Perfekt.

1. Pers.	*lasi ma shud*	*lasi ma shud*	*lasi ma shud*
2. Pers.	*lasi ma shud*	*lasi ma shud*	*lasi ma shud*
3. Pers.	*lasi ma shud*	*lasi ma shud*	*lasi ma shud*

Futurum.

1. Pers.	*ma ladka*	*ma ladshi*	*ma ladni*
2. Pers.	*ma ladna*	*ma ladtsi*	*ma ladti*
3. Pers.	*ma lau*	*ma lauku*	*ma laure*

Imperativ.

1. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*tha lau*	*tha ladtsi*	*tha ladti*
3. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .

Zusammengesetztes Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*ma laza totoŋ*	*ma laza totoshi*	*ma laza totoni*
2. Pers.	*ma laza totona*	*ma laza tototsi*	*ma laza tototi*
3. Pers.	*ma laza toᵈ*	*ma laza totoku*	*ma laza totore*

Erste Konjugation. Frageformen.

Das Suffix der Frageformen ist *a*. Besonders beim Futurum weicht die Frageform von der gewöhnlichen Form ab.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*lazatoga*	*lazatoshia*	*lazatonia*
2. Pers.	*lazatonaa*	*lazatotsia*	*lazatotia*
3. Pers.	*lazada*	*lazatokua*	*lazatorea*

Imperfekt.

1. Pers.	*laigaa*	*laishia*	*lainia*
2. Pers.	*lainaa*	*laitsia*	*laitia*
3. Pers.	*laia*	*laikua*	*lairea*

Erstes Perfekt.

1. Pers.	*ladminna*	*ladminna*	*ladminna*
2. Pers.	*ladminna*	*ladminna*	*ladminna*
3. Pers.	*ladminna*	*ladminna*	*ladminna*

Passivisches Perfekt.

1. Pers.	*lasi shuda*	*lasi shuda*	*lasi shuda*
2. Pers.	*lasi shuda*	*lasi shuda*	*lasi shuda*
3. Pers.	*lasi shuda*	*lasi shuda*	*lasi shuda*

Zweites oder eigentliches Perfekt.

1. Pers.	*ladtsega*	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*ladtsenaa*	. . . . .	. . . . .
3. Pers.	*ladtsea*	. . . . .	*ladtsea*

Futurum.

1. Pers.	*ladkaa*	*ladshia*	*ladnia*
2. Pers.	*ladtanaa*	*ladtatsia*	*ladtatia*
3. Pers.	*ladtaa*	*ladtukua*	*ladturea*

Erste Konjugation. Haupt-

	Präsens	Imperfekt	Perfekt	Futurum
machen	*lazatoŋ*	*laiga*	*ladmin shugka*	*ladtaŋ*
verkaufen	*langzatoŋ*	*langtiga*	*langmin shugka*	*langtaŋ*
hineinstecken	*tigtsatoŋ*	*tigtiga*	*tigmin shugka*	*tigtaŋ*
herausbringen	*voántsatoŋ*	*voántiga*	*voánmin shugka*	*voántaŋ*
schlagen	*tengtsatoŋ*	*tengtiga*	*tengmin shugka*	*tengtaŋ*
graben	*koregtsatoŋ*	*koregtiga*	*koregmin shugka*	*koregtaŋ*
gießen	*thortsatoŋ*	*thortiga*	*thormin shugka*	*thortaŋ*
kaufen	*yogtsatoŋ*	*yogtiga*	*yogmin shugka*	*yogtaŋ*
festbinden	*thsutsatoŋ*	*thsudiga*	*thsudmin shugka*	*thsudtaŋ*
öffnen	*altsatoŋ*	*alliga*	*almin shugka*	*altaŋ*
fortschaffen	*shiltsatoŋ*	*shilliga*	*shilmin shugka*	*shiltaŋ*
sehen	*tangtsatoŋ*	*tangriga*	*tangmin shugka*	*tangtaŋ*
schreiben	*tsetsatoŋ*	*tseriga*	*tsemin shugka*	*tsetaŋ*
hören	*reratoŋ*	*reriga*		
füllen	*pingtatoŋ*	*pingriga*	*pingmin shugka*	*pingtaŋ*
sagen	*kutatoŋ*	*kuriga*	*kudmin shugka*	*kutaŋ*
schauen	*khantatoŋ*	*khaniga*	*khanmin shugka*	*khantaŋ*
zeigen	*kantatoŋ*	*kaniga*	*kanmin shugka*	*kantaŋ*
anheften	*tontsatoŋ*	*toniga*	*tonmin shugka*	*tontaŋ*
hören		*thaziga*	*thasmin shugka*	
zusammenstecken	*bragtsatoŋ*	*bragziga*	*braymin shugka*	*bragtaŋ*
denken	*samsatoŋ*	*samsiga, samsiriga*	*samsin shugka*	*samtaŋ samsaŋ*

Ein eigentümliches Imperfekt

bringen	*hantsatoŋ*	*hankyetoŋ*	*hanmin shugka*	*hantaŋ*
schicken	*tsartsatoŋ*	*tsarkyetoŋ*	*tsarmin shugka*	*tsartaŋ*

Wie im Manchad, werden Verben mit gleicher Infinitivendung ähnlich deren Stammesauslaute gleich sind,

Zweite Konjugation.

Eigentümlichkeiten: Zur zweiten Konjugation gehören größtenteils intransitive Verben, welche mit dem Nominativ konstruiert werden. Das Futurum endet auf *toŋ* usw. Bei den intransitiven Verben wird das Partizip Perfekti von demselben Stamm gebildet, wie das Partizip Präsentis, bei den transitiven Verben sind die Stämme des Partizips manchmal verschieden.

Beispiel: *ampim*, kommen.

formen einiger Verben.

Imperativ	Infinitiv	Partiz. Präs.	Partiz. Perf.	Gerund. Präs.	Gerund. Perf.	Supinum
lau	*lazim*	*lazipa*	*lasi do*	*labpa*	*ladkye*	*lazi*
langu langtu	*langtsim*	*langtsipa*	*langsi do*	*langva*	*langge*	*langtsi*
tigtu	*tigtsim*	*tigtsipa*	*tigsi do*	*tigpa*	*tigke*	*tigtsi*
voántu	*voántsim*	*voántsipa*	*voánsi do*	*voánpa*	*voánkye*	*voántsi*
tengu	*tengtsim*	*tengtsipa*	*tengsi do*	*tengpa*	*tengge*	*tengtsi*
koregtu	*koregtsim*	*koregtsipa*	*koregsi do*	*koregpa*	*koregke*	*koregtsi*
thortu	*thortsim*	*thortsipa*	*thorsi do*	*thorpa*	*thorkye*	*thortsi*
yogtu	*yogtsim*	*yogtsipa*	*yogsi do*	*yogpa*	*yogke*	*yogtsi*
thsudu	*thsutsim*	*thsutsipa*	*thsusi do*	*thsupa*	*thsudkye*	*thsutsi*
allu	*altsim*	*altsipa*	*alsi do*	*alva*	*algye*	*altsi*
shilla	*shiltsim*	*shiltsipa*	*shilsi do*	*shilva*	*shie*	*shiltsi*
	tangtsim	*tangtsipa*	*tangsi do*	*tangva*	*tangge*	*tangtsi*
tseu	*tsetsim*	*tsetsipa*	*tsesi do*	*tseva*	*tsee*	*tsetsi*
reru	*redrim*	*redripa*	*redri do*	*redra*		*redri*
pingu	*pingtim*	*pingtipa*	*pingshri do*	*pimba*	*pingge*	*pingti*
kuru	*kutim*	*kutipa*	*kushri do*	*kupa*	*kudkye*	*kuti*
khanu	*khantim*	*khantipa*	*khãshri do*	*khamba*	*khangye*	*khanti*
kanu	*kantim*	*kantipa*	*kãshri do*	*kamba*	*kangye*	*kanti*
tonu	*tontsim*	*tontsipa*	*tonsi do*	*tonba*	*tongye*	*tontsi*
	thatsim	*thatsipa*	*thasi do*		*thaskye*	*thatsi*
bragzu	*bragtsim*	*bragtsipa*	*bragsi do*	*bragpa*	*bragke*	*bragtsi*
samu samsu	*samsim*	*samsipa*	*samsi do*	*samsa*		*samsi*

haben die folgenden:

hanta	*hantsim*	*hantsipa*	*hansi do*	*hanpa*	*hankye*	*hantsi*
tsartu	*tsartsim*	*tsartsipa*	*tsarsi do*	*tsarpa*	*tsarkye*	*tsartsi*

konjugiert. Und innerhalb gleicher Infinitivendungen sind wieder Verben, von ähnlicher Konjugation.

Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	. . . . .	*nyish ampatoshi*	*ngyene ampatoni*
1. Pers.	*gye ampatoy*	*ishag ampatoshi*	*enay ampatoni*
2. Pers.	*ka ampatona*	*kyentsay ampatotsi*	*kyene ampatoti*
2. Pers.	*kyenay ampatona*	*kyenay ampatotsi*	*kyenay ampatoti*
3. Pers.	*do ampay*	*doku ampatoku*	*dore ampatore*

Imperfekt.

1. Pers.	*antiya*	*antishi*	*antini*
2. Pers.	*antina*	*antitsi*	*antiti*
3. Pers.	*anti*	*antiku*	*antire*

Erstes Perfekt.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*ammin*	*ammin*	*ammin*
2. Pers.	*ammin*	*ammin*	*ammin*
3. Pers.	*ammin*	*ammin*	*ammin*

Zweites oder eigentliches Perfekt.

1. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*antsena*	*antsetsi*	*antseti*
3. Pers.	*antse*	*antseku*	*antsere*

Zusammengesetztes Perfekt.

1. Pers.	*ankyi shugka*	*ankyi shushi*	*ankyi shudni*
2. Pers.	*ankyi shudna*	*ankyi shutsi*	*ankyi shudti*
3. Pers.	*ankyi shud*	*ankyi shuku*	*ankyi shure*

Futurum.

1. Pers.	*anto'*	*antoshi*	*antoni*
2. Pers.	*anto'[a]*	*antotsi*	*antoti*
3. Pers.	*anto*	*antoku*	*antore*

Zweite Konjugation. Haupt-

	Präsens	Imperfekt	Perfekt	Futurum	Imperativ
kommen	*ampato'*	*antiga*	*ammin*	*anto'*	*anta*
gehen	*ivato'*	*illiga*	*ilmin*	*ilto'*	*illa*
schlafen	*dospato'*	*doziga*	*dosmin*	*dosto'*	*dozu*
lachen	*vapato'*	*vadiga*	*vadmin*	*vadto'*	*vadu*
sitzen	*jodto'*	*joiga*	*jodmin*	*jodto'*	*jou*
herauskommen	*voásto'*	*voásiga*	*voásmin*	*vaásto'*	*voásu*
					Transitiv
sprechen	*praratо'*	*prariga*	*pramin*	*prato'*	*prau*
kaufen	*robpato'*	*roriga*	*robmin*	*roto'*	*roru*
essen	*zavato'*	*zariga*	*zamin*	*zato'*	*zau*

Zusammengesetztes Präsens.

	Singular	Dual	Plural
1. Pers.	*ampa totoŋ*	*ampa totoshi*	*ampa totoni*
2. Pers.	*ampa toton[a]*	*ampa tototsi*	*ampa tototi*
3. Pers.	*ampa toᵈ*	*ampa totoku*	*ampa totore*

Imperativ.

1. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .
2. Pers.	*anta*	*antatsi*	*antati*
3. Pers.	. . . . .	. . . . .	. . . . .

Infinitiv: *ampim*
Supinum: *ampi*
Gerundivum Präsentis: *ampa*
„ Perfekti: *ankye*
„ Plusquamperf.: *ankyi shudtsi.*

	Singular:	Plural:
Partiz. Präsentis:	*ankyipa*	*ankyipare*
„ Perfekti:	*ankyi do*	*ankyi dore.*

formen einiger Verben.

Infinitiv	Pr. Partizip.	Part. Perf.	Gerund. Präs.	Gerund. Perf.	Supinum
ampim	*ankyipa*	*ankyi do*	*ampa*	*ankye*	*ampi*
ibim	*ilgyipa*	*ilgyi do*	*iva*	*ilgye*	*ibi*
dospim	*doskyipa*	*doskyi do*		*doskye*	*dospi*
vapim	*vadkyipa*	*vadkyi do*	*vapa*	*vadkye*	*vapi*
jobpi	*jodkyipa*	*jodkyi do*	*jobpa*	*jodkye*	*jobpi*
voásim	*voásipa*	*voási do*	*voássa*		*voási*
sind:					
praim	*praipa*	*prasi do*	*prava*	*prae*	*prai*
robpim	*rodkyipa*	*roshri do*	*robpa*	*rodkye*	*robpi*
zaim	*zaipa*	*zai do*	*zava*	*zae*	*zai*

Eine Sammlung persischer und arabischer Handschriften in Indien.

Von

T. Bloch.

Daß es in Bankipore, der Hauptstadt der heutigen indischen Provinz Bihar, ungefähr an der Stelle, wo früher Pāṭaliputra, die alte Hauptstadt von Magadha, gestanden hat, eine außerordentlich wertvolle und interessante Sammlung persischer und arabischer Handschriften gibt, dürfte vielleicht bis vor kurzem den meisten Lesern dieser Zeitschrift unbekannt geblieben sein. Es gab davon bisher nur einen in Persisch oder Urdu verfaßten Katalog, von dessen lithographierter Ausgabe schwerlich viele Exemplare ihren Weg nach Europa gefunden haben. Um so freudiger wird es von allen Freunden und Kennern persischer und arabischer Literatur begrüßt werden, daß jetzt eine auf europäischen Grundsätzen basierte Beschreibung der Schätze der „Oriental Public Library" in Bankipore, deren Grundstock jene wertvolle Sammlung bildet, im Erscheinen begriffen ist, deren Entstehung und Gediegenheit nach Form und Inhalt wir Dr. E. Denison Ross zu verdanken haben [1]).

Über die Entstehung der Sammlung belehrt uns das Vorwort von Dr. Ross kurz dahin, daß sie ursprünglich von Maulavi Muhammad Bakhsh Khan begonnen wurde, der bei seinem Tode im Jahre 1876 eine Sammlung von 1400 Bänden zurückließ. Die folgenden Jahre brachten reichlichen Zuwachs. Als die Bibliothek im Jahre 1891 dem Publikum geöffnet wurde, belief sich die Zahl der Handschriften auf nahezu 4000. Jetzt hat sie das sechste Tausend beinahe schon erreicht. Auf Veranlassung Lord Curzon's, der die

1) Der Titel des Buches lautet: *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore. Persian Poets: Firdausi to Hafiz. Prepared by Maulavi Abdul Muqtadir. Calcutta: the Bengal Secretariat Book Depôt. 1908.* Sollte das Buch in Europa im Handel schwer aufzutreiben sein, so dürften eventuelle Interessenten am besten tun, sich direkt zu wenden an: *The Bengal Secretariat Book Depôt, Writers' Buildings, Calcutta.* Der Preis des Buches ist mir nicht bekannt, dürfte aber kaum hoch zu stehen kommen, da das Buch sein Erscheinen der Liberalität des Government of Bengal verdankt. [Preis im deutschen Buchhandel 32 M. Die Redaktion.]

Bibliothek im Jahre 1901 in Gemeinschaft mit Dr. Ross besuchte, ist sie jetzt staatlich geworden, insofern als die indische Regierung ihr Fortbestehen und ihre geregelte Verwaltung garantiert. Demselben Vizekönig, dem die Wissenschaft über Indien auf allen ihren Gebieten den größten Dank schuldet, verdanken wir auch die erste Anregung zu dem beschreibenden Katalog, dessen erster Band, die persischen Dichter von Firdausi bis Hafiz betreffend, den Gegenstand dieser kurzen Notiz bildet.

Was diesem Katalog in meinen Augen eine besondere Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß er im wesentlichen die Arbeit eines indischen, muhammedanischen Gelehrten darstellt, Maulavi Abdul Muqtadir, dessen Name auch allein auf dem Titelblatt erscheint. Wer selbst einige Erfahrungen mit indischen Maulavis, oder mit ihren „Kollegen von der anderen Fakultät", den Pandits, gemacht hat, der weiß auch davon zu berichten, wie schwer es hält, diese gelehrten Herren dazu abzurichten, Arbeiten wie einen Handschriften-Katalog, einen Index und dergleichen, so zu leisten, daß wirklich etwas Brauchbares dabei herauskommt, und daß der beaufsichtigende Leiter nicht schließlich die ganze Arbeit noch ein Mal neu zu verrichten hat. Es ist oft viel mühsamer und stellt meist bei weitem höhere Anforderungen an Zeit und Geduld, die Rolle solch eines Aufsichtsrats zu spielen, als selbst Hand ans Werk zu legen. Im gegenwärtigen Falle zweifle ich nicht daran, daß keiner Dr. Ross die wohlverdiente Anerkennung für die Art und Weise versagen wird, wie er sich seiner Rolle als „Aufsichtsrat" erledigt hat. Es ist nur zu bedauern, daß Dr. Ross infolge seiner zeitweiligen Abwesenheit aus Indien die letzte Hand bei der Durchsicht der Druckbogen einem andern überlassen mußte; das Buch würde weniger Druckfehler aufzuweisen haben, wenn er selbst sein Imprimatur auf jeden Bogen hätte setzen können[1]).

1) Siehe *Preface*, Seite VII. Nur ein paar Druckfehler möchte ich hier kurz anführen. Seite 38 und 237 lies *Mândû* für *Mandû*; im persischen Text auf Seite 238 steht richtig ماندو. Seite 50 wird Niẓâmî's Gedicht als „Shîrîn Khusrû" zitiert; aber so nannte Amîr Khusrû seine dichterische Bearbeitung desselben Stoffes, um sie von Niẓâmî zu unterscheiden, wie wir auf Seite 188 lesen. Seite 67, Nr. VII, wird Farîd-ud-dîn 'Aṭṭâr's Gedicht als *Khiyâṭ Nâmah* angeführt; aber, wie das Metrum des auf der nächsten Seite mitgeteilten Verses ergibt, lautete der Titel *Khayyâṭ Nâmah*. Seite 77: die Umschreibung des indischen Königsnamens पिथौरा als *Pithaurâ* ist zu monieren. Seite 82: die richtige Namensform des bekannten Mongolenfürsten ist doch *Hulâgû Khân*, und nicht *Halâkû Khân*. Wenn dieser Fürst auch schließlich den Weg alles Fleisches gegangen ist, so ist sein Name sicher doch nicht vom arabischen *halâk* abzuleiten, woran der Maulavi möglicherweise gedacht haben mag, als er jene Schreibung wählte. Seite 183 sollte es statt *Nawal-Kishwar press: Nowal Kishôr* lauten. Der Name des Eigentümers oder Begründers dieser Druckerei in Lucknow, bekanntlich eine der besten in Indien für persische und arabische Drucke, ist mit dem Sanskritwort किशोर „Fohlen" gebildet, das im Persischen

Die Sammlung enthält als ihren Grundstock einen Teil der Bibliothek der Moghul-Kaiser, die wohl schon vor dem gänzlichen Verfall dieses Fürstenhauses im indischen Aufstand des Jahres 1857 unter den Hammer gekommen sein mag. Es ist sehr erfreulich, hier einmal wenigstens einen Teil einer solchen fürstlichen Bibliothek gerettet zu sehen. Wenn doch andere fürstliche Bibliotheken und Archive in älterer Zeit in Indien das gleiche Schicksal gehabt hätten, als die betreffenden Dynastien ihren Bankerott erklären mußten! Wie viel wertvolles Material, namentlich für die innere Geschichte des Landes, ist bei solchen Gelegenheiten unrettbar vernichtet oder zerstreut worden! Dies tritt uns sofort recht klar vor die Augen, wenn wir die Notizen über die Handschrift No. 151 auf Seite 231—259 des Katalogs lesen. Es ist eine Handschrift des *Diwān-i-Ḥāfiẓ*, die lange, von Humāyūn bis Jahāngīr, im Besitz der Moghul-Kaiser gewesen ist. Ihr Wert besteht darin, daß jene Fürsten bei den verschiedensten Anlässen Orakel daraus genommen haben, und daß sie alsdann den Vers und die Veranlassung, die zur Befragung des Orakels führte, durch eigenhändige Notizen am Rande der Handschrift hervorhoben. Leider ist ein gut Teil dieser außerordentlich interessanten Randglossen durch die Ungeschicklichkeit des Buchbinders arg verstümmelt worden. Im Katalog werden neun solcher Notizen mitgeteilt und ausführlich besprochen. Es sind ihrer im ganzen jedoch wohl mehr, und wenn auch die Arbeit außerordentlich mühevoll und zeitraubend sein wird und eine sehr gründliche Kenntnis der Geschichte des Moghul-Reiches in Indien erfordert, so scheint es mir doch ein absolutes Desideratum zu sein, diese Randbemerkungen vollständig, womöglich mit photographischer Wiedergabe, zu veröffentlichen. Jedoch allein schon das hier gegebene ist von dem größten Interesse. So läßt uns eine Notiz, wie die auf Seite 242 f. mitgeteilte Bemerkung

natürlich كشور geschrieben wird. Seite 239: wie wir aus den Nāgarī-Legenden seiner Münzen und aus Hindī- und Sanskrit-Inschriften wissen, sprach man den Namen des bekannten indischen Königs als *Shēr Shāh* aus, also mit مجهول یای. Auf den Münzen steht **सेरसाहि**. Die Schreibung *Shīr Shāh* ist also falsch. Das gleiche gilt von der Schreibung *Gûrakhpûr* (Seite 259). Der Ort heißt bis auf den heutigen Tag *Gōrakhpūr*. Warum bemüht man sich im übrigen, solche wohlbekannte indische Städtenamen anders als in der offiziellen modernen Form anzuführen? Das will mir als übertriebene Pedanterie erscheinen. Man sollte dann wenigstens konsequent bleiben und *Bānkipūr*, *Dhilli*, *Kalkāṭā*, *Mumbaī* usw. schreiben. *Láhûr* (Seite 241 u. 248), für *Lahore* oder *Lāhōr*, ist ebenso schlecht, trotzdem sich in einem der *baits* auf den Münzen Jahāngīr's das arabische Wort *nūr* darauf reimte. Der Vers lautet:

همیشه باد ابر روی سکهٔ لاهور . زنام شاه جهانگیر شاه اکبر نور

Solche Reime besagen jedoch garnichts. Die Verfasser dieser Verse waren sicher keine großen Dichter und nahmen es mit der Grammatik nicht allzu genau.

Jahāngīr's, so recht einen Einblick in das Denken und Fühlen dieses Fürsten werfen. Er konsultierte das Ḥāfiẓ-Orakel, als er auf der Jagd in der Nähe von Ajmēr[1]) einen wertvollen Diamanten verloren hatte, den er als Amulett am Halse oder am Arme zu tragen pflegte. Wie schmerzlich dieser Verlust für Jahāngīr gewesen sein muß, kann man daraus ersehen, daß er die Geschichte in seinem offiziellen Regierungsbericht, dem *Tuzuk-i-Jahāngīrī*, erwähnen läßt; nur die Orakelbefragung wird dort verschwiegen. Jahāngīr war ja zweifelsohne ein arger Zecher, der mehrere Anfälle von delirium tremens durchgemacht hat, wie, nebenbei bemerkt, alle seine Brüder. Wenn jedoch seine Handschrift etwas zitteriges an sich hat, so tut Maulavi Abdul Muqtadir ihm doch wohl Unrecht, wenn er sagt, Jahāngīr habe alle diese Notizen im Rausch geschrieben (Seite 245). Allerdings war das Zittern seiner Hand zweifelsohne eine Folge seines unmäßigen Trinkens. Jahāngīr erzählt uns ja selbst in seinem Tuzuk, daß es schließlich so schlimm damit wurde, daß er nicht einmal das Weinglas zum Munde führen konnte, ohne einen Teil seines Inhalts zu verschütten.

Es könnte auffallen, daß unter den Randbemerkungen dieser „Familienbibel der Moghul-Kaiser" der größte — abgesehen natürlich von Babar — und bekannteste Name dieses Hauses gänzlich fehlt. Ich meine Akbar. Aber wie wir aus Abul-Faẓl wissen, war die Jugenderziehung dieses Monarchen arg vernachlässigt worden, meist infolge der wechselnden Schicksale seines Hauses, in die seine Kindheit fiel, und es ist wohl so gut wie sicher, daß er nicht schreiben, vielleicht nicht einmal lesen konnte. Ich kann mich auch nicht entsinnen, irgendwo in Indien von einem Dokument mit einer eigenhändigen Unterschrift Akbar's irgend etwas gesehen oder gehört zu haben, und das eine oder andre der Art müßte doch sicher auf uns gekommen sein, wenn es überhaupt so etwas gegeben hätte. Man darf daher zur Erklärung dieses auffallenden Fehlens einer Randglosse Akbar's kaum seine aufgeklärte Gesinnung anführen, die solches Orakelwesen verabscheute. Er stand, so will es mir immer erscheinen, viel mehr unter dem Banne der Vorurteile seiner Zeit, als seine europäischen Biographen zuzugeben geneigt sind. Höchstens seine grenzenlose Eitelkeit hätte ihn meiner Ansicht nach von der Befragung eines Orakels abhalten können. Er war sich selbst das höchste Orakel, die höchste Offenbarung. Dem Volke zeigte er sich in der Haupt-Moschee Agra's als *Insān-i-kāmil*, als „den Übermenschen", wie man den Ausdruck recht zutreffend übersetzen könnte. Und auf seinen Münzen ersetzte er die *Kalima* durch den Spruch: *Allāhu akbar, jalla jalāluhu*, dessen Doppelsinn (sc. „Gott ist groß" und „Gott ist Akbar") sicher beabsichtigt

1) Der Name bedeutet, wie Bühler gezeigt hat, „den Meru Aja's"; die Stadt liegt auf einem Berge, dem man den Namen *Meru* beigelegt hatte. Ich würde daher nicht mit dem Verfasser des Katalogs *Ajmīr* schreiben.

41975

war, zumal wenn man in Hinsicht des zweiten Teils dieser Formel (*jallā jalāluhu*) bedenkt, daß Akbar den Namen *Jalāl-ud-dīn* führte. Also auch hier wieder der Nebensinn: „groß ist sein (sc. Gottes) *Jalāl*“, d. h. eben „Seine Majestät, Kaiser Akbar“[1]).

Die Sammlung enthält auch mancherlei neues. Eines davon (No. 56, Seite 82), die Rubā'īyāt-i-Saif-ud-dīn Bākharzī, sind vor kurzem in dieser Zeitschrift veröffentlicht worden. Eine weitere Neuigkeit sind die Maṣnawīs von Sulṭān Walad, eine Handschrift, die unter Dr. Ross' Leitung der Bibliothek der Asiatic Society of Bengal einverleibt wurde, und deren Beschreibung im Zusammenhang mit dem Werke des größten Maṣnawī-Dichters, Jalāl-ud-dīn Rūmī, (Seite 90 f.) mir sehr zweckmäßig und dankenswert erscheint. Auch die ausführlichen biographischen Notizen und literar-historischen Verweise zu jedem Dichter werden vielen, nicht nur in Indien, willkommen sein, die das Studium der neupersischen Literatur nur im Nebenamte betreiben können. Aus seinen Bemerkungen auf Seite VI der Vorrede möchte es fast so scheinen, als ob Dr. Ross glaubte, sich wegen dieser ausführlichen Zitate entschuldigen zu müssen. Für indische muhammedanische Gelehrte gab es ja bisher so gut wie keinen Catalogue raisonné der neupersischen Literatur, der ihnen bei der Arbeit des Bestimmens und Katalogisierens persischer Handschriften als Anleitung und Hilfe hätte dienen können. Die vorhandenen wichtigen Kataloge von Ethé und anderen waren ihnen teils unzugänglich, teils, soweit sie nicht in englischer Sprache abgefaßt waren, unverständlich. Der vorliegende Katalog bietet ihnen die beste Anleitung, die sie sich hätten wünschen können. Hoffen wir, daß recht viele von ihnen dem Beispiele Maulavi Abdul Muqtadir's folgen möchten, und sich die nötige Ausdauer und Genauigkeit aneignen, die für solche Arbeiten die unumgängliche Voraussetzung bilden. Wünschen wir zum Schluß jedoch auch dem Katalog von Bankipore guten und schnellen Fortgang; er wird es im ganzen auf fünf Bände bringen, wovon zwei den arabischen Handschriften gewidmet sein werden, die, soviel ich weiß, für die medizinische Literatur besonders wichtig und reichhaltig sind. Und wenn ich zum Schluß noch einen weiteren Wunsch beifügen darf, so ist es der, daß Dr. Ross in der Lage sein möge, die Drucklegung der weiteren Bände dieses bedeutsamen Werkes persönlich zu überwachen; sie werden alsdann von jenen kleinen „Sonnenflecken“ befreit erscheinen, deren Existenz der moderne Aberglaube dem Druckfehlerteufel zuzuschreiben pflegt.

---

1) Ältere Handschriften, die sich durch Siegelabdrücke oder Marginal-Glossen als aus der Bibliothek der Moghul-Fürsten stammend zu erkennen geben, sind die Nummern 1 (ein *Shāhnāmah*, das 'Alī Mordān Khān im Jahre 1637 n. Chr. Shāhjahān in Delhi zum Geschenk machte); 20; 54 und 127. Nr. 115 (*Haft-band-i-Kāshī*) gehörte einst zur Bibliothek der Könige von Oudh (so, nicht *Oude*, ist der Name richtig zu schreiben). Nr. 153 ist ein Exemplar des *Dīwān-i-Hāfiẓ*, das aus der Bibliothek der Fürsten von Golconda stammt.

Ursprung und Bedeutung der Propheten-Lektionen.

Von

Ludwig Venetianer.

Vorwurf und Bedauern klingen aus den Worten Adolf Harnack's (Die Mission und Ausbreitung etc. p. 208, Note) hervor, daß wir „eine gründliche Darstellung der Bedeutung und des Gebrauchs des Alten Testaments in der alten Kirche noch immer nicht besitzen". Dieses Bedauern fühlt ein jeder mit, der sich des Studiums der neutestamentlichen Zeitgeschichte befleißigt, denn trotz allen Strebens und Forschens sind wir noch nicht über das hinausgekommen, was Theodor Harnack behauptet hat, daß, da „die neue Gemeinde eine aus Israel gesammelte war und auch ihren Tempel- und Synagogal-Verband noch keineswegs gelöst hatte, so lag es in der Natur der Sache, daß sie auch in ihrem Kultus von dieser Voraussetzung der apostolischen Verkündigung und Lehre nicht Umgang nehmen konnte, sondern die althergebrachte und gewohnte Vorlesung biblischer Abschnitte beibehielt" (Der christl. Gemeindegottesdienst im apost. und altkath. Zeitalter. Erlangen 1854, p. 80). Weder die Einzeluntersuchungen, noch die Gesamtdarstellungen haben hierin Wandel geschaffen[1]), und nachdem ich durch das Studium der Quellen zur Einsicht gekommen bin, daß eine genaue Kenntnis über den Gebrauch des Alten Testaments in der Urgemeinde bloß aus den Quellen der ersten drei Jahrhunderte nicht zu erreichen sei, da ging ich direkt an die Untersuchung des heutigen Meßbuches der römischen und griechisch-katholischen Kirche, und zwar mit der berechtigten Voraussetzung, daß, wenn ich gerade in den heutigen Liturgien der Kirche, welche einer zersetzenden Umgestaltung der geschichtlichen Entwickelung am meisten unterworfen waren, Übereinstimmungen finden werde mit den Mitteilungen der jüdischen Quellen aus den ersten drei Jahrhunderten, diese Übereinstimmungen die Spuren jener gottesdienstlichen Ordnung enthalten müssen, welche in der Synagoge und Urgemeinde bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, bis zur völligen Scheidung der beiden Gemeinden, stattgefunden hat.

1) Leider hat auch Beissel in seiner Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches (Freiburg im Br. 1907) nur die Evangelien, nicht aber die Lektionen aus dem Alten Testament berücksichtigt.

Die Ergebnisse dieser Untersuchungen sind unbestreitbare Tatsachen solcher Übereinstimmungen, welche nicht nur eine genaue Kenntnis des Gebrauches des Alten Testaments in der Urgemeinde ermöglichen, sondern auch einen ganz neuen Einblick in die geistigen Kämpfe bei der Entstehung des Christentums gewinnen lassen.

* * *

Zu den vielen ungelösten Fragen, welche uns auf dem weiten Gebiete der Geschichte der Liturgie entgegentreten, gehört die Frage nach der Entstehung und Bedeutung der Propheten-Lektionen als eine der rätselhaftesten. Die Thora-Lektion betreffend spricht sich wenigstens die Tradition aus, indem sie die synagogale Vorlesung der Thora teils durch Mose, teils durch Ezra eingeführt wissen will, aber bezüglich der Propheten-Lektion hüllt sich selbst die allwissende Tradition in tiefes Schweigen und sie wagt keine Behauptung, welche diesen wichtigsten Teil der synagogalen Liturgie im Glanze des unkontrollierbaren Altertums erscheinen ließe.

Erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts gab der Karäer Salomon Troki im Werke Apirjon (p. 14 ed. Neubauer, Aus der Petersburger Bibliothek) der Ansicht Ausdruck, daß die Institution der Propheten-Lektion auf die reorganisatorische Tätigkeit des Ezra zurückzuführen sei. Durch Elijah Levita fand die Ansicht Abudarham's allgemeine Verbreitung, daß die Vorlesung der Propheten zur Zeit der Syrerherrschaft die Stelle der verbotenen Vorlesung aus der Thora eingenommen habe und später auch beibehalten wurde. Größere Wahrscheinlichkeit spricht für die Ansicht Vitringa's, der in der synagogalen Verwendung der Prophetenschriften eine gegen die Samaritaner gerichtete Institution sieht. Büchler glaubt in seiner, für die spätere Entwicklung der Propheten-Lektion sehr lehrreichen Abhandlung, ihren Ursprung in der gegen die Sadduzäer geführten Polemik gefunden zu haben (Jewish Quarterly Review V und VI), und mit ihm scheint die Wissenschaft schon alles versucht zu haben, um aus der Quelle der Vermutungen einen neuen Gedanken zu schöpfen, der diese Frage einer endgültigen Lösung näher bringen könnte; denn Glaue führt nur die alten Ansichten an und — indem er den Spuren von Th. Harnack, Schürer und Bousset folgt — vermag er nur das zu konstatieren, daß die Propheten in den palästinensischen Synagogen zur Zeit Jesu bereits gelesen wurden.

Allerdings läßt sich das mit voller Entschiedenheit nicht behaupten; schließlich dürfte auch der Quellenkritik das Recht eingeräumt werden, nur so viel als bare Münze hinzunehmen, daß zur Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften die Propheten in den Synagogen bereits gelesen wurden. Möglich ist es, daß die neutestamentlichen Schriften ebenso wie die Mischnah, trotz ihrer spätern Abfassung, aus älteren Zeiten Berichte enthalten, welche den früheren Tatsachen vollkommen entsprechen, aber wenn

auch dafür kein Grund vorliegt, daß wir die Vorlesung prophetischer Schriften zur Zeit Jesu bezweifeln, der völlige Mangel an zeitgenössischen Quellen gestattet doch auch eine entgegengesetzte Vermutung. Die beiden charakteristischen Stellen: Lukas IV, 16—21 und Apostelgesch. XIII, 15 kommen hier in Betracht. Der Bericht in der Apostelgeschichte spricht noch von keiner bestimmten Lektion, das Evangelium des Lukas jedoch weiß es schon, daß Jesus in der Synagoge zu Nazareth Jes. LXI, 1 und 2 gelesen habe. Die Parallelstellen zu Lukas: Matth. XIII, 53—58 und Mark. VI, 1—6 erzählen auch nur im allgemeinen, daß „da der Sabbat kam, hub er an, zu lehren in der Schule", und erwähnen mit keinem Worte, ob Propheten oder ein bestimmtes Prophetenstück gelesen worden wäre. Aus dem Berichte der Apostelgeschichte ist zu ersehen, daß zur Zeit ihrer Abfassung die Vorlesung der Propheten auch schon in der Diaspora gebräuchlich war, und wenn erst der späte Lukas die Mitteilung zu machen vermag: „daß ihm das Buch des Propheten Jesajas gereicht wurde", welches er „herumwarf", bis er „den Ort gefunden, da geschrieben steht", so kann man aus diesen Worten schwerlich die Folgerung ziehen, daß an jenem Sabbat die bestimmte Jesajas-Lektion üblich war. Es darf aber keinesfalls übersehen werden, daß Lukas schon von einem bestimmten Propheten spricht, daß ferner die Apostelgeschichte nur die Vorlesung aus den Propheten im allgemeinen erwähnt, daß endlich die Evangelien Matthäi und Marci noch gar keinen Bericht von einer Vorlesung aus den Propheten geben. Somit kann auf Grund der neutestamentlichen Quellen die Vorlesung aus den Propheten zur Zeit Jesu nur als möglich gelten; Beweise hierfür haben wir keine, aber ausgeschlossen ist die Möglichkeit nicht, daß zur Zeit Jesu in den palästinensischen Synagogen an den Festen und Sabbaten außer der Thora auch die Propheten vorgelesen wurden.

Was entnehmen wir dem gegenüber den jüdischen Quellen? Die ältesten Berichte über das Vorlesen der Propheten in der Synagoge sind in der Mischnah enthalten. Im vierten Abschnitte des Traktats Megilla sind folgende Bestimmungen zu finden: 1. am Montag, Donnerstag und beim Nachmittagsgebet des Sabbats liest man nicht aus den Propheten; 2. an Neumonden und Halbfesttagen liest man nicht aus den Propheten; an einem Festtage, am Versöhnungstage und am Sabbat liest man aus den Propheten; 3. wenn weniger als zehn Personen vorhanden sind[1]), so darf man weder die Segenssprüche des Šᵉma vorlesen, noch vor die Lade treten, noch die Hände zum Priestersegen erheben, noch aus der Thora vorlesen, noch aus den Propheten vorlesen; 4. aus der Thora darf man dem Dolmetsch nur einzelne Verse vorlesen, aus den Propheten

1) Vgl. hierüber Blau in der Revue des Études Juives XXXI, p. 197. LV, p. 209 und Elbogen in der Jewish Quartorly Review XVIII und in dessen Studien zur Geschichte des jüd. Gottesdienstes (Berlin 1907).

darf man auch drei zusammen; beim Vorlesen aus den Propheten darf man Sätze überspringen; 5. derjenige, der aus den Propheten liest, liest auch das Sᵉma vor, tritt auch vor die Lade und erhebt auch die Hände zum Priestersegen. Außer diesen Bestimmungen zählt der 10. Punkt des IV. Abschnittes jene Teile der Heiligen Schrift auf, welche nicht vorgelesen, oder nicht übersetzt wurden; z. B.: die Erzählung von Ruben (Gen. XXXV, 22) wird vorgelesen, aber nicht übersetzt; die Erzählung von Tamar (2 Sam. XIII) wird vorgelesen und übersetzt; die erste Erzählung vom goldenen Kalb (Exod. XXXII, 1—20) wird vorgelesen und übersetzt, aber die zweite (Exod. XXXII, 21—25) wird nur vorgelesen, jedoch nicht übersetzt; der Priestersegen (Num. VI, 24—27), die Erzählung von David und Amnon (2 Sam. XIII) werden vorgelesen und nicht übersetzt. Der Abschnitt vom Himmelswagen (Ezek. I) wird nicht vorgelesen, aber R. Jehuda erlaubt es; R. Eliezer sagt, daß man die Strafrede Ezekiel's (XVI) auch nicht vorliest.

Das ist alles, was in der Mischnah über das Vorlesen aus den Propheten enthalten ist. Was kann man hieraus folgern? Mit voller Gewißheit nur so viel, daß man zur Zeit der Mischnah-Redaktion in den palästinensischen Synagogen außer der Thora auch Bücher der Propheten gelesen hat; daß aber am Ende des zweiten Jahrhunderts bestimmte Propheten-Lektionen perikopenartig festgestellt gewesen wären, das kann aus der Mischnah durchaus nicht gefolgert werden.

Als gleichzeitige Quelle mit der Mischnah kommt die Tosephta in Betracht, die — zwar ohne amtlichen Charakter — in der Wiederspiegelung allgemeiner Gebräuche keinen Zweifel zuläßt. Die Tosephta (ed. Zuckermandel p. 225) berichtet folgendes: „Am Neumond des Monats Adar, wenn er auf einen Sabbat fällt, wird aus der Thora der Seqel-Abschnitt (Exod. XXX, 11—16) und aus den Propheten die Geschichte des Priesters Jojada (2 Kön. XII, 3) vorgelesen; am zweiten Sabbat des Monats Adar wird aus der Thora das Gedenken an Amalek (Deut. XXV, 17—19) und aus den Propheten: So spricht der Herr, Ich gedenke dessen, was Amalek getan (1 Sam. XV, 2) vorgelesen; am dritten Sabbat des Monats Adar wird aus der Thora die rote Kuh (Num. XIX) und aus den Propheten: Ich sprenge reines Wasser (Ezek. XXXVI, 25) vorgelesen; am vierten Sabbat des Monats Adar wird aus der Thora: dieser Monat sei euch das Haupt der Monate (Exod. XII), und aus den Propheten: So spricht der Herr, am ersten Tage des ersten Monats (Ezek. XLV, 18) vorgelesen".

Wenn demnach die amtliche Mischnah gar keine bestimmte Propheten-Lektion erwähnt, die außeramtliche Tosephta aber wenigstens für die vier ausgezeichneten Sabbate schon allgemein übliche Propheten-Abschnitte kennt, so liegt die Vermutung nahe, daß zur Zeit der Mischnah-Redaktion einzelne bestimmte Propheten-

Abschnitte an bestimmten Sabbat- und Festtagen in der synagogalen Praxis bereits Platz gegriffen haben, aber noch nicht amtlich sanktioniert worden sind. Wäre am Ende des zweiten Jahrhunderts, wenn auch nicht für alle Sabbate und Feste, sondern nur für einzelne ausgewählte Tage die Propheten-Lektion amtlich festgestellt gewesen, so hätte sich die Mischnah gewiß nicht bloß darauf beschränkt, die Vorlesung von Ezekiel I und XVI zu verbieten, welches Verbot jedoch selbst vor der amtlichen Behörde keine vollkommene Zustimmung erhalten hatte. Gerade diese Meinungsverschiedenheit ist der triftigste Beweis dafür, daß die Synagoge am Ende des zweiten Jahrhunderts noch keine bestimmte Propheten-Lektionen hatte. Die Quellen bieten gar keinen Anhaltspunkt dafür, ob auch vor der Zerstörung des Heiligtums in den Synagogen die Propheten überhaupt vorgelesen wurden, aber es liegt auch gegen die Voraussetzung kein Beweis vor, als ob die synagogale Vorlesung der Propheten eine späte — etwa kurz vor der Zerstörung, unter dem Einfluß religiöser und politischer Gärungen eingeführte — Institution gewesen wäre; in Ermangelung der Quellen kann es als möglich, ja sogar als höchstwahrscheinlich betrachtet werden, daß die Einführung in den synagogalen Zusammenkünften prophetische Schriften vorzulesen, bis zum babylonischen Exil zurückzudatieren sei, wo die Briefe des Propheten Jeremias in den Versammlungen vorgelesen und besprochen wurden, aber ausgewählte bestimmte Propheten-Abschnitte waren am Ende des zweiten Jahrhunderts noch nicht festgestellt.

Um nun der Frage nach der Entstehung und nach den Ursachen der Feststellung der einzelnen Propheten-Lektionen näher zu treten, wollen wir vorerst die Bedeutung und den Zweck der Propheten-Vorlesung in der Synagoge untersuchen.

Die oben mitgeteilten Bestimmungen der Mischnah lassen es klar erkennen, daß die Thora-Vorlesung mit mehr Genauigkeit gehandhabt wurde, als die Propheten-Vorlesung; es ist selbstredend, daß die Wichtigkeit der Thora-Vorlesung im synagogalen Ritus durch verschiedene Bestimmungen hervorgehoben wurde. Diesem Bestreben ist vielleicht auch jener Unterschied zuzuschreiben, wonach man die Thora-Vorlesung mit dem Worte Qara, hingegen die Propheten-Vorlesung mit Hiphtir benannt hat. Unzähligemal wird in der talmudischen Literatur der Ausdruck „Lesen (Qara) in den Propheten" gebraucht; wo jedoch das „Lesen in den Propheten" — zur Unterscheidung vom Lesen in der Thora — als synagogale Funktion erwähnt wird, da wird es mit dem Worte Hiphtir bezeichnet; derjenige, der aus dem Propheten liest, heißt Maphtir = Beschließer, Befreier, Entlasser; das Stück, welches aus dem Propheten vorgelesen wurde, führte den Namen Haphtarah = Beschließung, Befreiung, Entlassung. Weshalb benannte man diese Funktion mit diesem Worte? Deshalb, weil — wie es den Tatsachen entsprechend auch allgemein angenommen wird —

damit der Gottesdienst abgeschlossen und die Versammlung entlassen wurde.

Bei der hohen Wichtigkeit jedoch, welche der Thora-Vorlesung, als dem Mittelpunkt der synagogalen Gottesdienstordnung zugeschrieben wurde, muß es andererseits wundernehmen, daß der Maphtir eine solche Funktion vollzogen hat, welcher sowohl inhaltlich, als auch in ihrer äußern Erscheinung eine besonders bezeichnende Bedeutung nicht abgesprochen werden kann.

Der IV. Abschnitt des Traktats Sopherim, welcher Abschnitt gerade zu den ältesten Bestandteilen des Traktats gehört (The Jewish Encycl. s. o.), teilt nämlich folgendes mit: „Der Maphtir stellt sich hin und sagt: Keiner ist Dir gleich unter den Göttern, keiner gleicht Dir in Deinen Werken. Wer ist wie Du unter den Göttern, wer ist wie Du so mächtig in seiner Herrlichkeit, so furchtbar in seinem Ruhme, der solche Wunder tut? Dein Reich ist ein ewiges Reich, Deine Herrschaft geht durch alle Zeiten. Der Ewige regiert, der Ewige hat regiert, der Ewige wird regieren in Ewigkeit. Des Ewigen Wille ist es, daß Er gerechtfertigt werde und Seine Lehre groß und herrlich sei. Der Ewige gibt Macht Seinem Volke, der Ewige segnet sein Volk mit Frieden. Du bist allein, Du hast Himmel und Himmels Himmel erschaffen, die Erde, und was sich darauf befindet, das Meer und was darinnen ist, Du belebst alles, und die Himmelsschar beugt sich vor Dir.“ Hierauf tritt der Maphtir vor, ergreift die Thora-Rolle und sagt: „Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige, der Einzige“ mit lieblichem Vortrag und das versammelte Volk wiederholt diesen Satz. Dann ruft der Maphtir: „Einzig ist unser Gott, groß ist unser Herr, heilig und furchtbar sein Name.“ Dann: „Deine Gerechtigkeit, o Gott, reicht bis ins Höchste, denn großes hast Du vollbracht. Preiset mit mir die Größe Gottes, daß wir Seinen Namen einmütig erheben“. Bei diesen drei Sätzen muß er die Thora in die Höhe heben. Dann sagt er: „Für Alles sei gepriesen, gerühmt, erhöht, geheiligt und verherrlicht der Name des Königs aller Könige, des Heiligen, gelobt sei Er in den Welten, welche Er geschaffen, in dieser und in der künftigen Welt, welche Er erschaffen hat nach Seinem Willen und nach dem Willen Seines ganzen Volkes, des Hauses Israel; es offenbare sich und werde sichtbar Seine Herrschaft über uns bald und in naher Zeit; Er möge Sein Haus in unseren Tagen wieder erbauen, und erbarme Sich unser in großer Barmherzigkeit um Seines großen Namens willen, und sprechet hierauf Amen.“ Dann hebt er die Thora-Rolle auf und spricht: „Einzig ist unser Gott, groß ist unser Herr, heilig und furchtbar ist Sein Name“. Dann: „Der Ewige ist der Gott, Ewiger ist Sein Name“, welcher Satz wiederholt gerufen, auch vom Volke wiederholt wird. Hierauf rollt er die Thora auf, daß drei Spalten sichtbar werden, und zeigt die Schrift nach vier Seiten allen Umstehenden, damit es alle sehen, sich verbeugen und sagen: „Dies ist die Thora, die

Mose auf Gottes Geheiß den Kindern Israel's vorgelegt hat"; oder „Die Lehre Gottes ist vollkommen, sie erquicket die Seele". Dann übergibt der Maphtir die Thora dem Aufseher (Vorsteher) der Synagoge, der sie dann wieder einhüllt."

In dieser Beschreibung erkennen wir das noch heute übliche synagogale Rituale, jedoch mit dem Unterschied, daß dies alles nicht durch den Maphtir, sondern noch vor der Thora-Vorlesung durch den Vorleser aus der Thora vorgetragen wird. Es mutet uns an, als ob man in späterer Zeit — da die ursprüngliche Bedeutung der Maphtir-Funktion schon in Vergessenheit geraten war — das richtige Gefühl gehabt hätte, daß der Vortrag jener Sätze eher dem Thora-Vorleser gebührte. Da muß es doch eine Zeit gegeben haben, wo der Maphtir im Rahmen des synagogalen Ritus eine bedeutende Rolle gespielt hat, indem er der Wortführer der göttlichen Wahrheit, der Anführer der öffentlichen Glaubensbekennung gewesen!

Diese Bedeutung der Maphtir-Funktion wird uns noch klarer, wenn wir die Benediktionen, welche heute noch von dem Maphtir gesprochen werden, in Augenschein nehmen. Vor der Verlesung der Haphtarah spricht der Maphtir: „Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der die guten Propheten erwählt hat, Gefallen an ihren Worten hat, die in Wahrhaftigkeit gesprochen wurden. Gelobt seist Du, Ewiger, der erwählt hat die Thora und Moses, seinen Diener, und die Propheten der Wahrheit und Gerechtigkeit". Nach der Verlesung der Haphtarah spricht der Maphtir: „Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, Fels aller Welten, Gerechter in allen Geschlechtern, der wahrhaftige (glaubwürdige) Gott, der spricht und tut, redet und es vollzieht, denn alle Seine Worte sind wahrhaft und gerecht. Beglaubigt bist Du, Ewiger, unser Gott, beglaubigt sind Deine Worte, nicht eines Deiner Wörte kehrt je leer zurück, denn ein treuer und barmherziger Gott und König bist Du". Hierauf folgen noch drei Benediktionen für die Erbauung Zions, für die Wiederherstellung des David'schen Throns und für die Heiligung des Sabbaths. Diese drei letzten Benediktionen scheinen sehr späte Zusätze zu sein. Das beweist der Traktat Sopherim, wo im XIII. Abschnitt folgendes gesagt wird: „Nach der Haphtara sagt der Maphtir: „Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, Fels aller Welten, Gerechter in allen Geschlechtern, der glaubwürdige Gott, der spricht und tut, redet und es vollzieht, denn alle Seine Worte sind wahrhaft und gerecht". Hierauf spricht das versammelte Volk: „Beglaubigt bist Du, Ewiger, unser Gott, beglaubigt sind Deine Worte, es lebt und besteht Dein Name und Dein Gedenken, regieren wird er über uns in alle Ewigkeit". Dann nimmt wieder der Maphtir das Wort und spricht: „Beglaubigt bist Du usw." Dann folgen die drei letzten Benediktionen. Ursprünglich

sind demnach die zwei ersten Benediktionen, welche — wie es Traktat Sopherim hervorhebt — antiphonisch rezitiert wurden, hingegen sind die drei letzten spätere Zitate. Nach der Verlesung der Haphtarah sind zwei Benediktionen gesprochen worden, entsprechend den zwei Benediktionen vor der Verlesung der Haphtarah, welche sich auch inhaltlich entsprechen und den Maphtir in einem solchen Lichte erscheinen lassen, daß wir ihm eine höchst wichtige Rolle zumuten müssen.

Dem Maphtir lag es ob, in der Versammlung Israel's Glaubensbekenntnis zu verkünden und den Einig Einzigen zu preisen. Es ist unzweifelhaft, daß in der oftmaligen Betonung des Glaubensbekenntnisses und in der antiphonischen Wiederholung des Glaubensbekenntnisses seitens der versammelten Menge apologetische oder polemische Bedeutung gesucht werden muß: durch das gemeinsam abgelegte Glaubensbekenntnis wollen sich die Versammelten gegenseitig stärken, einander ermuntern, um mit Ausdauer zu kämpfen, den eingenommenen Standpunkt zu verteidigen, die Unhaltbarkeit der um sich greifenden Ideen zu konstatieren und gegen anschwellende Strömungen zu remonstrieren. Daß sich hierzu in Palästina während des Bestandes des zweiten Tempels oft die Gelegenheit geboten hat, und die Synagoge den Kampf aufnehmen und sich gegen eindringende Anschauungen verteidigen mußte, das wissen wir aus der Geschichte; wenn wir es aber sehen, daß das öffentliche gemeinsame Glaubensbekenntnis nicht von dem Vorbeter, dem die Leitung des Gottesdienstes oblag, auch nicht von dem Vorleser der Thora, — wie es eben zu erwarten wäre und wie es auch richtig nachher eingeführt wurde, — sondern von dem Maphtir, von dem Vorleser der Propheten-Lektion verkündet ward, so ist es uns unvermeidlich, den Zusammenhang zwischen den Propheten-Lektionen und der Funktion des Maphtirs zu suchen, und die apologetische oder polemische Tendenz in der Auswahl der Lektionen zu erforschen.

Das Ergebnis der Untersuchung wird nicht nur einen solchen Zusammenhang feststellen, sondern auch zeigen, daß die Propheten-Lektionen den Mittelpunkt der Polemik gegen das im Entstehen begriffene Christentum gebildet haben. Wir werden sehen, daß in den palästinensischen judenchristlichen Gemeinden, — in welchen die synagogale Gottesdienstordnung beibehalten wurde, — die in der Synagoge üblich gewesenen Thora-Lektionen vorgelesen und mit solchen Propheten-Abschnitten ergänzt wurden, aus welchen die neue Gemeinde kräftigende Beweise für ihren Standpunkt zu schöpfen glaubte; nachdem aber die Synagoge die Wahrnehmung machte, daß die an diese Propheten-Lektionen geknüpften Predigten ihre Wirkung bei dem in der Schrift unbewanderten Volke nicht verfehlten, da erachtete es die Synagoge für ihre unbedingte Pflicht, auf Grund derselben Propheten-Lektionen Aufklärung zu verbreiten und eine Gegenwirkung hervorzurufen.

Behufs leichterer Übersicht der Beweisführung wollen wir jene Propheten-Lektionen, welche in der Synagoge als die ältesten gelten und in der Pesiqta (ed. Buber), in dieser ältesten Predigtsammlung, behandelt sind, der Reihe nach vornehmen, und sie mit den entsprechenden Bestandteilen der heute noch üblichen Liturgie der römisch-katholischen, und mitunter auch der griechisch-katholischen Kirche vergleichen. Sollten wir auf Übereinstimmungen treffen, so wird die gegenseitige Wirkung gewiß nicht in der Neuzeit, oder im Mittelalter gesucht werden dürfen, sondern sie hat sich bereits bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts vollzogen.

Bevor wir aber zur nähern Untersuchung schreiten, müssen wir vorerst einige Worte über die Psalmen in der römisch-katholischen Liturgie sprechen..

Heute werden einzelne Psalmverse antiphonisch, oder responsorisch gesungen: als Introitus am Anfang des Gottesdienstes, beim Eintritt des Priesters in das Heiligtum; ferner als Graduale nach der Verlesung der Epistel, als Hallelujah an derselben Stelle an Freudenfesten, als Tractus ebendaselbst bei Trauergottesdiensten und in der Quadragesima; endlich als Offertorium zu Beginn des eigentlichen Opferaktes, und als Kommunion, zum Schluß der Opferhandlung.

Richtig bemerkt Renaudot in seiner Liturgiarum Orientalium Collectio (I, p. XVIII): „Quod si in hodiernis Missis versiculi tantum aliquot recitantur, id non ex antiqua disciplina est, quae etiam in solemnibus quibusdam diebus integre subsistit: ut in Missa Dom. Palmarum et in officiis Hebdomadae sanctae, ubi Psalmi integri decantantur". Wenn wir aber den Gebrauch der Psalmen in der röm.-kath. Liturgie eingehend untersuchen, so kommen wir zur Überzeugung, daß auch noch heute sichere Spuren dafür vorhanden sind, daß man in der Urgemeinde dieselben Psalmen, welche heute bloß mit einzelnen Versen vertreten sind, ganz gesungen hat. Die Abkürzungen, welche das römische Meßbuch auf dem langen Wege seiner Entwickelung erlitten hat, trafen zumeist die Psalmen, welche nunmehr nur durch einzelne Verse vertreten sind. Einen großen Teil dieser Psalmverse bilden solche, aus der Mitte des Psalms herausgenommene Verse, welche inhaltlich der Bedeutung des betreffenden Tages, an welchem sie gesungen werden, entsprechen. Diese Verse beweisen freilich nichts, denn sie können ebenso bei der Abkürzung zurückgelassen, wie auch ursprünglich direkt für jenen Tag ausgewählt worden sein. Einen sehr bedeutenden Teil bilden aber jene Psalmen, von denen nur der erste Vers, oder die ersten 2—3 Verse gesungen werden, jedoch die Hindeutung auf den betreffenden Tag in den folgenden, nicht mehr vorgetragenen Versen zu finden ist[1]), da wird wohl die Ver-

1) Wodurch die Mahrbach'sche Theorie über die Antiphone (Carm. Script. pp. 62 ff.) umgestürzt wird.

mutung nicht allzu gewagt sein, daß diese Psalmen mit der Zeit abgekürzt wurden. Den Hauptbeweis aber liefern jene Psalmen, von denen 2—3 Verse in umgekehrter Ordnung gesungen werden. indem z. B. der Priester den letzten Satz des Psalms singt, worauf gleich der erste Satz desselben Psalms als Responsum folgt; in vielen Fällen gestaltet sich diese Kategorie derart, daß zwei Verse aus der Mitte des Psalms in umgekehrter Ordnung gesungen werden.

A. Die Psalmen, welche durch die ersten Sätze vertreten sind, sind folgende: [Die Zahlen sind hier immer nach der Einteilung der massoretischen Bibel mitgeteilt.]

1. Introitus: 25, 1-4 (Dominica I. Adventus). 80, 2 (Dom. II. Adv.). 85, 1 (Dom. III. Adv.). 19, 2 (Feria quarta Adv. und Dom. IV. Adv.) 24, 1 (Vigilia Nativitatis). 93, 1 (Nativ. Domini secunda missa). 98, 1 (Nativ. Dom. tertia missa). 92, 2 (Die XXVII. Dezembr.). 72, 1 (Epiphania). 100, 1 (Dom. infra Oct. Epiph.). 57, 2 (Cinerum). 90, 1-2 (Feria III. post Dom. I. Quadragesimae). 70, 2-3 (Fer. V. p. Dom. II. Quadr.). 78, 1 (Fer. V. p. Dom. III. Quadr.). 122, 1 (Dom. IV. Quadr.). 54, 3-5 (Fer. II.). 55, 2-6 (Fer. III.). 34, 2 (Fer. IV.). 77, 1 (Sabbatho p. Dom. IV. Quadr.). 43, 1-3 (Dom. de Passione). 56, 2-3 (Fer. II.). 111, 1 (Fer. V.). 35, 1-3 (Fer. II. p. Dom. in Palmis). 67, 2 (Fer. III.). 102, 2 (Fer. IV.). 105, 1 (Fer. II. u. III. p. Resurr.). 96, 1 (Fer. IV. u. V. p. Resurr.). 81, 2 (Dom. in Albis). 66, 1 (Dom. V. p. Pascha). 47, 2 (Ascensio). 68, 2 (Pentecostes). 103, 1 (Sabbatho quat. temporum Pent.). 8, 2 (Festo Trinitatis). 27, 1-3 (Dom. IV. p. Pent.). 47, 2-3 (Dom. VII. p. Pent.). 86, 1-4 (Dom. XV. p. Pent.). 122, 1 (Dom. XVIII. p. Pent.). 119, 1 (Dom. XX. u. XXI. p. Pent.). 85, 2 (Dom. XXIII. u. XXIV. p. Pent.).

2. Graduale: 50, 2 u. 5 (Dom. II, Adv.). 80, 2 (Dom. III. Adv.). 141, 2 (Fer. III. p. Dom. I. Quadr.). 86, 1-2 (Fer. VI. p. Dom. I. Quadr.). 70, 2-3 (Fer. II. p. Dom. II. Quadr.). 120, 1-2 (Fer. VI. p. Dom. II. Quadr.). 122, 1 u. 7 (Dom. IV. Quadr.). 43, 1 u. 3 (Fer. III. p. Dom. de Pass.). 8, 2 (Dom. IX. p. Pent.). 92, 2-3 (Dom. XV. p. Pent.). 141, 2 (Dom. XIX. p. Pent.). 90, 1-2 (Dom. XXI. p. Pent.). 133, 1-2 (Dom. XXII. p. Pent.).

3. Hallelujah: 122, 1 (Dom. II. Adv.). 80, 2 (Dom. III. Adv.). 93, 1 (Nativ. secunda missa). 113, 1 (Dezembr. XXVIII.). 148, 2 (Dom. II. p. Epiph.). 97, 1 (Dom. III. IV. V. u. VI. p. Epiph.).

4. Tractus: 130, 1-4 (Dom. in Septuag.). 100, 1-3 (Dom. in Quinqu.). 91, 1-16 (Dom. in Quadr.). 117, 1-2 (Sabbatho post Dom. I. Quadr.). 106, 1-4 (Dom. II. Quadr.). 123, 1-3 (Dom. III. Quadr.). 125, 1-2 (Dom. IV. Quadr.). 129, 1-3 (Dom. de Pass.). 22, 2-32 (Dom. in Palmis). 102, 2-14 (Fer. IV. p. Dom. in Palmis). 140, 1-13 (Fer. VI. p. Palmis). 42, 2-4 (Vigilia Pent.).

5. Offertorium: 25, 1-2 (Dom. I. Adv.). 96, 1-3 (Nativ. prima missa). 93, 2 (Nativ. secunda missa). 93, 2-3 (Vigilia Epiph.). 100, 1-2 (Dom. infra Oct. Epiph.). 92, 2 (Dom. Septuag.). 30, 2-3

(Cinerum). 25, 1-3 (Fer. V. p. Cin.). 103, 2 u. 3 (Fer. VI. p. Dom. I. Quadr.). 88, 2-3 (Sabbatho). 55, 2 (Fer. II. p. Dom. III. Quadr.). 40, 1-4 (Fer. III. p. Dom. IV. Quadr.). 70, 2-4 (Fer. V. p. Dom. IV. Quadr.). 59, 2 (Fer. IV. p. Dom. de Pass.). 137, 1 (Fer. V. p. Dom. de Pass.). 140, 2 (Fer. III. p. Dom. in Palm.). 102, 2 (Fer. IV.). 63, 2 (Dom. II. p. Pascha). 146, 1-2 (Dom. III. p. Pascha). 66, 1-2 (Dom. IV. p. Pascha). 47, 2 (Ascensio). 5, 2-3 (Dom. I. p. Pent.). 30, 2-3 (Dom. XI. p. Pent.). 40, 2 (Dom. XV. p. Pent.). 103, 1-2 (Fer. V. Quat. temp. Septembris). 137, 1 (Dom. XX. p. Pent.). 130, 1-2 (Dom. XXIII. u. XXIV. p. Pent).

6. Communio: 1, 2-3 (Cinerum). 4, 2 (Fer. III. p. Dom. I. Quadr.). 5, 2-3 (Fer. IV. p. Dom. I. Quadr.). 7, 2 Sabbatho p. I. Quadr.). 8, 2 (Fer. II. p. Dom. II. Quadr.). 9, 2-3 (Fer. III. p. Dom. II. Quadr.). 15, 1-2 (Fer. III. p. Dom. III. Quadr.). 23, 1-2 (Sabbatho p. Dom. IV. Quadr.). 46, 1-2 (Dom. V. p. Pascha). 96, 1-2 (Vigilia Ascensionis).

B. Die Psalmen, deren einzelne Verse in umgekehrter Ordnung respondiert werden, sind folgende:

1. Introitus: 119, 151. 152 ∞ 1 (Fer. VI. Quat. Temp. Adv. Der Priester sagt die Verse 151 und 152, worauf Vers 1 respondiert wird). 80, 4 ∞ 2 (Sabbatho Quadr. Temp. Adv.). 2, 7 ∞ 1 (Nativ. prima missa, also erst der letzte und dann der erste Vers). 119, 23 ∞ 1 (Steph. Protomartyr.). 8, 3 ∞ 2 (Innocentium). 132, 9. 10 ∞ 1 (Sylvester). 66, 1 ∞ 1. 2 (Dom. II. p. Epiph.). 97, 8 ∞ 1 (Dom. III. p. Epiph.). 18, 4-7 ∞ 2. 3 (Dom. Septuag.). 44, 24-27 ∞ 2 (Dom. Sexag.). 31, 3. 4 ∞ 1 (Dom. Quinqu.). 55, 20. 23 ∞ 2. 3 (Fer. V. p. Dom. Quinqu.). 30, 11 ∞ 2 (Fer. VI. p. Dom. Quinqu.) 91, 15. 16 ∞ 1 (Dom. I. Quadr.). 123, 2. 3 ∞ 1 (Fer. II. p. Dom. I. Quadr.). 25, 6. 22 ∞ 1. 2 (Fer. IV. p. Dom. I. Quadr.). 96, 6 ∞ 1 (Fer. V. p. Dom. I. Quadr.). 25, 17. 18 ∞ 1. 2 (Fer. VI. p. Dom. I. Quadr.). 88, 3 ∞ 2 (Sabbatho p. Dom. I. Quadr.). 25, 6. 22 ∞ 1. 2 (Dom. II. Quadr.). 26, 2. 3 ∞ 1 (Fer. II. p. Dom. II. Quadr.). 27, 8. 9 ∞ 1 (Fer. III. p. Dom. II. Quadr.). 38, 22. 23 ∞ 2 (Fer. IV. p. Dom. II. Quadr.). 17, 15 ∞ 1 (Fer. VI. p. Dom. II. Quadr.). 19, 8 ∞ 2 (Sabbatho p. Dom. II. Quadr.). 25, 15. 16 ∞ 2. 3 (Dom. III. Quadr.). 56, 5 ∞ 2 (Fer. II. p. Dom. III. Quadr.). 17, 6-8 ∞ 1 (Fer. III. p. Dom. III. Quadr.). 31, 7. 8 ∞ 2 (Fer. IV. p. Dom. III. Quadr.). 86, 17 ∞ 1 (Fer. VI. p. Dom. III. Quadr.). 105, 3. 4 ∞ 1 (Fer. V. p. Dom. IV. Quadr.). 19, 15 ∞ 2 (Fer. VI. p. Dom. IV. Quadr.). 27, 14 ∞ 1 (Fer. III. p. Dom. Pass.). 18, 19 ∞ 2. 3 (Fer. IV. p. Dom. Pass.). 31, 10. 18 ∞ 2 (Fer. VI. p. Dom. Pass.). 22, 20-22 ∞ 2 (Dom. Palmarum). 139, 5. 6 ∞ 1. 2 (Resurr.). 33, 5. 6 ∞ 1 (Dom. II. p. Pascha). 27, 7. 9 ∞ 1 (Infr. Oct. Ascens.). 81, 17 ∞ 2 (Fer. II. p. Pent.). 68, 8. 9 ∞ 2 (Fer. IV. p. Pent.). 71, 7. 23 ∞ 1. 2 (Fer. VI. p. Pent.). 13, 6 ∞ 2 (Dom. I. p. Pent.). 81, 17 ∞ 2 (Corp. Chr.). 18, 20 ∞ 2. 3 (Dom. II. p. Pent.). 25, 16-18 ∞ 1. 2 (Dom. III. p. Pent.). 27, 7-9 ∞ 1 (Dom. V. p. Pent.). 28, 8. 9 ∞ 1

(Dom. VI. p. Pent.). 48, 10. 11 ∞ 2 (Dom. VIII. p. Pent.). 54, 6. 7 ∞ 3 (Dom. IX. p. Pent.). 55, 23 ∞ 2. 3 (Dom. X. p. Pent.). 68, 36 ∞ 2 (Dom. XI. p. Pent.). 74, 20–23 ∞ 1 (Dom. XIII. p. Pent.). 84, 10. 11 ∞ 2 (Dom. XIV. p. Pent.). 86, 3. 5 ∞ 1 (Dom. XVI. p. Pent.). 119, 137 ∞ 1 (Dom. XVII. p. Pent.). 105, 3. 4 ∞ 1 (Fer. VI. Quat. Temp. Sept.). 95, 6 ∞ 1 (Sabbatho Quat. Temp. Sept.). 130, 3. 4 ∞ 1 (Dom. XXII. p. Pent.).

2. Graduale: 24, 7 ∞ 3. 4 (Fer. IV. Quat. Temp. Adv.). 85, 8 ∞ 2 (Fer. VI. Quat. Temp. Adv.). 19, 7 ∞ 1; 80, 4 ∞ 3; 80, 20 ∞ 2. 3 (Sabbatho Quat. Temp. Adv.). 110, 3 ∞ 1 (Nativ. prima missa). 118, 26 ∞ 23 (Nativ. secunda missa). 98, 3. 4 ∞ 2 (Nativ. tertia missa). 45, 3 ∞ 2 (Dom. infra Oct. Nativ.). 72, 18 ∞ 3 (Dom. infra Oct. Epiph.). 83, 19 ∞ 14 (Dom. Sexag.). 55, 23 ∞ 20 (Fer. V. p. Cinerum). 84, 10 ∞ 9 (Fer. II. p. Dom. I. Quadr.). 17, 8 ∞ 2 (Fer. V. p. Dom. I. Quadr.). 79, 10 ∞ 9; 90, 12 ∞ 1 (Sabbatho p. Dom. I. Quadr.). 28, 9 ∞ 1 (Fer. IV. p. Dom. II. Quadr.). 9, 20 ∞ 4 (Dom. III. Quadr.). 56, 9 ∞ 2 (Fer. II. p. Dom. III. Quadr.). 28, 7 ∞ 1 (Fer. VI. p. Dom. III. Quadr.). 31, 3 ∞ 2 (Fer. II. p. Dom. IV. Quadr.). 44, 27 ∞ 2 (Fer. III. p. Dom. IV. Quadr.). 34, 12 ∞ 6; 33, 12 ∞ 6 (Fer. IV. p. Dom. IV. Quadr.). 10, 14 ∞ 1. 2 (Sabbatho p. Dom. IV. Quadr.). 54, 4 ∞ 3 (Fer. II. p. Dom. de Pass.). 73, 23. 24 ∞ 1–3 (Dom. Palm.). 35, 23 ∞ 3 (Fer. II. p. Palm.). 35, 13 ∞ 1. 2 (Fer. III. p. Palm.). 69, 18 ∞ 1. 2 (Fer. IV. p. Palm.). 118, 24 ∞ 1 (Resurr. und Fer. II. p. Resurr.). 118, 24 ∞ 16 (Fer. IV. p. Resurr.). 118, 24 ∞ 22. 23 (Fer. V. p. Resurr.). 41, 5 ∞ 2 (Dom. I. p. Pent.). 55, 23 ∞ 17 (Dom. III. p. Pent.). 79, 10 ∞ 9 (Dom. IV. p. Pent.). 84, 10 ∞ 9 (Dom. V. p. Pent.). 90, 12 ∞ 1 (Dom. VI. p. Pent.). 34, 12 ∞ 6 (Dom. VII. p. Pent.). 31, 36 ∞ 2 (Dom. VIII. p. Pent.). 17, 8 ∞ 2 (Dom. X. p. Pent.). 28, 7 ∞ 1 (Dom. XI. p. Pent.). 33, 12 ∞ 6 (Dom. XVII. p. Pent.). 90, 12 ∞ 1 (Fer. VI. Quat. Temp. Sept.). 79, 9 b. 10 ∞ 8. 9 a; 84, 10 ∞ 9; 90, 12 ∞ 1 (Sabbatho Quat. Temp. Sept.).

3. Hallelujah: 118, 24 ∞ 1 (Sabbatho in Albis). 104, 30 ∞ 4 (Dom. Pent.).

4. Tractus: 25, 17. 18 ∞ 1–3 (Fer. IV. p. Dom. I. Quadr.).

5. 6. Als Offertorium und Kommunion ist uns trotz mehrmaliger genauer Durchsicht des Meßbuches nicht gelungen, auch nur eine Stelle ausfindig zu machen, wo die Psalmverse in umgekehrter Ordnung gesagt würden. Und das ist eben ganz natürlich, da die Einführung, Psalmen bei der Opferung und während der Austeilung der Kommunion zu singen, erst zur Zeit des Augustinus in Afrika aufgekommen war, und da hat man die Psalmen in richtiger Versfolge gesungen.

Diese überaus merkwürdige Erscheinung, daß in der röm.-kath. Liturgie Psalmverse in umgekehrter Ordnung vorgetragen werden, und — wie aus obiger Zusammenstellung klar zu ersehen ist — gerade an den besonders ausgezeichneten Festen und

Tagen vorherrschen, bezeugt, daß dieser Teil der Liturgie, wenn auch abgekürzt, aber in ihrem Kern doch unversehrt erhalten wurde. Aus diesen umgekehrten Psalmversen weht uns der Hauch des Urchristentums entgegen. Herr Professor Blau, dem ich diese auffallende Erscheinung mitgeteilt habe, findet im umgekehrten Hersagen des Psalms jenes Streben, den Gebeten mehr Kraft und sogar magische Wirkung verleihen zu wollen; es gehörte zum altjüdischen Zauberwesen, daß man zur Bannung von Dämonen und zur Abwendung jedweder Zauberei nicht bloß Beschwörungsformeln, sondern auch Bibelverse und Gebete von rückwärts hergesagt hat; Mischn. Berakhoth II, 4 und Megillah II, 1 verbieten es, S°ma', Hallel, Tephillah und die Esther-Rolle von rückwärts zu lesen. Die umgekehrten Psalmverse der römischen Liturgie führen uns ein Stück Urchristentum vor und beweisen das hohe Alter der liturgischen Verwendung dieser Psalmen, welche einst, noch in den juden-christlichen Versammlungen, nicht in abgekürzten Bruchstücken, sondern in ihrem ganzen Umfange gebetet wurden. Aus obiger Zusammenstellung ist ersichtlich, daß bei vielen Psalmen nicht nur die mittleren Verse, sondern gerade der letzte und der erste Satz erhalten blieb; gewiß hat man einst den ganzen Psalm gesagt, und nur die abkürzende Hand hat die übrigen gestrichen, ebenso wie die anderen Psalmen, aus welchen nur die ersten Sätze erhalten blieben und gerade diejenigen gestrichen wurden, welche eine Hindeutung auf den betreffenden Tag enthalten könnten, einst ohne Abkürzung zur Liturgie der Urgemeinde gehört haben.

Einen weiteren, höchst wichtigen Beweis für das hohe Alter der liturgischen Verwendung dieser in umgekehrter Ordnung gesungenen Psalmen liefert der Umstand, daß der Wortlaut dieser Psalmverse im Meßbuch dem Wortlaut der Vulgata nicht entspricht. Mahrbach hat bereits in der Einleitung zu seiner sehr verdienstlichen Zusammenstellung der in der römischen Liturgie verwendeten Schriftverse (Carmina Scripturarum. Argentorati 1907.) pp. 32 ff. darauf hingewiesen, daß die römische Liturgie zahlreiche Stellen der Psalmen aus der Itala erhalten hat; wir haben die Verse der in umgekehrter Ordnung gesungenen Psalmen, wie auch jene Psalmverse, auf welche in folgender Untersuchung, infolge ihres übereinstimmenden Gebrauchs in der römischen Liturgie und in den ältesten jüdischen Predigten, Bezug genommen wird, einem Vergleich unterzogen und haben es feststellen können, daß diese nicht der Vulgata entnommen wurden. Die, mitunter bedeutenden, Varianten (welche an der Hand des Mahrbach'schen Buches leicht nachgeprüft werden können) sprechen dafür, daß diese Psalmen zu den ältesten Bestandteilen der Liturgie der Urgemeinde gehört haben. Diese Psalmen bildeten stets einen ständigen Teil der Liturgie des betreffenden Festtages, und sie erhielten erst später den Namen Introitus, Graduale usw.

Nach diesen Voraussetzungen wollen wir nun die Propheten-

Lektionen der Synagoge näher betrachten und sie mit den Lektionen der römisch-katholischen Kirche, welche — wie es sich ergeben wird — die ursprüngliche Liturgie der Urgemeinde am reinsten erhalten hat, vergleichen.

I. Šeqalim.

Die Mišnah des Traktats Megilla teilt uns nur so viel mit, daß „am Neumondstage des Monats Adar, wenn er auf einen Sabbat fällt (also am ersten Sabbat des Monats Adar), wird der Šeqalim-Abschnitt verlesen". Erst im Talmud, Megilla 29 b, wird die Frage aufgeworfen: „Was ist unter Šeqalim-Abschnitt zu verstehen?" In der Beantwortung der Frage sind Rabh und Samuel, die beiden babylonischen Schulhäupter, verschiedener Meinung; nach Rabh's Ansicht soll an diesem Sabbat das Gesetz über das Opfer des Neumondtages (Num. 28, 2) vorgelesen, hingegen nach Samuel soll die Lektion dieses Tages das Gesetz vom halben Šeqel, welcher als Tempelsteuer entrichtet werden mußte (Exod. 30, 12), sein. Während des Streites wird auch die Frage der Propheten-Lektion berührt: was soll an diesem Tage aus den Propheten vorgelesen werden? Ist die Ansicht Samuel's eine richtige, so würde der Thora-Lektion die Geschichte des Priesters Jojada (2 Kön. 12) aus den Propheten entsprechen; sollte aber der Ansicht Rabh's entsprechend an diesem Tage das Neumondopfer die Thora-Lektion bilden, wie würde sich damit die Propheten-Lektion über den Priester Jojada vereinen? Hierauf wurde entschieden, daß an dem Sabbat, auf welchen der Neumond des Adar fällt, die Ansicht Samuel's maßgebend sei.

Die Eigentümlichkeit dieses Streites wird dadurch erhöht, daß sich Rabh viel länger in Palästina aufgehalten hat als Samuel, infolgedessen er die synagogalen Gebräuche des heiligen Landes wahrscheinlich gründlicher gekannt hat. Jedenfalls können wir dem Streite folgendes entnehmen: 1. Der Sabbat Šeqalim hatte keine religiöse Bedeutung, er war für den Aufruf zur Entrichtung der Steuer bestimmt, wie es auch die Mišnah (Šeq. I, 1) sagt: Am Ersten des Monats Adar wird der Aufruf zur Einlieferung der Šeqel-Steuer erlassen (משׁמיעין); 2. zur Zeit des Rabh und Samuel waren die Lektionen des Šeqalim-Tages noch nicht endgiltig festgestellt; 3. infolge der spätern Feststellung dieser Šeqel-Lektion konnte die christliche Urgemeinde diese Lektionen in ihren Versammlungen nicht gelesen haben; 4. Ex. 30, 12 und die Geschichte des Priesters Jojada wurden nur wegen des, in den betreffenden Abschnitten vorkommenden Šeqel-Wortes als Lektionen für diesen Tag bestimmt.

Nach dieser aus den Quellen gezogenen Folgerung muß folgendes erwogen werden: Im Abschnitt für den Sabbat-Šeqalim sagt der Prediger der Pesiqta (p. 11 b): „R. Jochanan begann seine Predigt mit den Worten des Propheten Jesajas (2, 9): Gebeugt wird der

Mensch und erniedrigt der Mann; gebeugt wird der Mensch, das bezieht sich auf Israel, denn von ihm sagt der Prophet Ezekiel (34, 31): „Ihr seid meine Schafe, die Schafe meiner Heerde, Menschen seid Ihr"; erniedrigt wird der Mann, das bezieht sich auf Mose, denn von ihm sagt die Schrift (Num. 12, 3): „Und der Mann Mose war sehr bescheiden", und dieser Mose sprach zu Gott: Herr, ich weiß es, daß sich Israel vor dem goldenen Kalb gebückt hat, aber seitdem hat es sich auch vor Dir erniedrigt, würdest Du ihm nicht verzeihen (ואל תשא לחם Jes. 2; 9)? Da sagte Gott: Ich verzeihe ihm, wie es auch heißt (Ex. 30, 12): Wenn du aufnimmst die Zahl etc. (כי תשא)".

Allerdings eine sehr geistreiche Predigt, welche die Volkszählung und den Aufruf zum Steuerzahlen mit einer solchen Wendung unter die Autorität der göttlichen Verzeihung stellen kann, aber wir werden in diesem Predigtbruchstück etwas ganz anderes erblicken, wenn wir wissen, daß in der röm.-kath. Liturgie der erste Sonntag der Quadragesima, welcher Tag sechs Wochen vor Pessach mit dem Neumonde des Adar zusammenfällt, Invocavit [von Ps. 91, 15 ויקראני] (משמירין) heißt, und daß am Montag, der diesem Sonntag folgt, während der Messe Ez. 34, 11–16 vorgelesen wird, wo Israel mit einer Herde verglichen wird; bedenken wir noch außerdem, daß auch Jes. 2, 2–5, also die gerade dem oben zitierten Verse vorhergehenden Sätze, gleichfalls eine Lektion am dritten Sonntag des Advents bilden, und daß der Satz „gebeugt wird der Mensch und erniedrigt der Mann" zur polemischen Erklärung herausfordert, wie es die Pesiqta wirklich tut, indem sie die Erniedrigung auf Mose und Israel bezieht, — so gewinnen wir den richtigen Weg, den wir gehen müssen, um das Verhältnis der Synagoge zur christlichen Urgemeinde klar erschauen zu können. Es wäre für uns gewiß beweiskräftiger, wenn man Jes. 2, 2–5 in der röm. Kirche nicht in der Adventszeit, sondern in der Quadragesima lesen würde, aber die kath. Liturgie hat ja während 18 Jahrhunderte solche Wandlungen erfahren, welche auch diese Lektion auf einen andern Tag, als es ursprünglich gewesen, hat verlegen können.

Der Prediger der Pesiqta gibt uns noch ferneres Material an die Hand, indem er fortfahrend Prov. 14, 34: „Gerechtigkeit erhebt die Nation, aber Sünde ist die Liebe zu den Völkern" zitiert, und nachdem er einige Beispiele aus der biblischen Geschichte äußerst flüchtig erwähnt, läßt er sich in die breite Erzählung über die Gesandtschaft des Merodakh Baladan bei Chizkijah ein. Die breite Auseinandersetzung dieser Erzählung gegenüber der flüchtigen Erwähnung der übrigen Beispiele, welche die Wahrheit von Prov. 14, 34 bekräftigen sollen, beweist es, daß das Hauptgewicht auf diese Erzählung zu legen sei, und daß nicht der Vers den Impuls zur

Hervorhebung der Beispiele gegeben hat; besteht doch zwischen dem Vers und dem Šeqel-Gesetz gar kein Zusammenhang, sondern der Vers spielt hier nur die Rolle der Moral, welche wir den biblischen Beispielen entnehmen können. Wie kam jedoch der Prediger der Pesiqta auf den Gedanken, am Sabbat-Šeqalim über Chizkijah und Merodakh Baladan zu predigen? In der röm.-kath. Kirche bilden am Donnerstag vor dem ersten Sonntag der Quadragesima die Verse Jes. 38, 1-6 die Lektion; hier wird Chizkijah's Krankheit erzählt, welche — nach der Auffassung der Pesiqta — die Gesandtschaft Merodakh's zur Folge hatte.

Auch das mag wohl interessant sein, daß gleich nach dieser Erzählung (p. 14 b) ein Bruchstück aus der Predigt des R. Judan mitgeteilt wird, der auf Grund des Verses Prov. 10, 20 „Geläutertes Silber ist die Sprache des Gerechten" die Geschichte erzählt, wie Jerobeam's Arm erstarrte und durch das Gebet des Propheten wieder geheilt wurde. Wie konnte diese Erzählung gerade am Sabbat-Šeqalim an die Reihe kommen? Am Donnerstag vor dem ersten Sonntag der Quadragesima, also an demselben Tage, da Chizkijah's Krankheit als Lektion gelesen wird, liest die röm.-kath. Kirche als Evangelium aus dem VIII. Abschnitt Matth., dessen Verse 5—13 erzählen, wie der gichtbrüchige Diener des Hauptmanns durch Jesus geheilt wurde.

Schließlich kann hier nicht unerwähnt bleiben, daß in diesem Abschnitt die Pesiqta (p. 11 b) eine Predigt des R. Jona mit dem 12. Vers des 7. Psalms: „Gott ist ein gerechter Richter" beginnen läßt; wir können die Berufung auf diesen Psalm am Sabbat-Šeqalim als keinen Zufall betrachten, wenn wir wissen, daß am Sabbat der ersten Woche der Quadragesima in der röm.-kath. Kirche als Kommunion ein Vers aus dem 7. Psalm gesungen wird, *an welchem Tage zugleich als Evangelium Matth. 17 gelesen wird; dessen Verse 24—27 von Tempelsteuer sprechen und erzählen, daß Jesus einen Fisch fangen ließ und das darin gefundene Geldstück für die geforderte Tempelsteuer hingab.* Das ist doch gewiß kein Zufall, daß das Evangelium gerade die Entrichtung der Tempelsteuer erzählt, wenn in der Synagoge von der Šeqel-Abgabe gelesen wird.

Das am Sabbat der ersten Woche der Quadragesima (die Invocavit = משמעין Woche) gelesene Evangelium bewahrte bis auf den heutigen Tag die rechte Bedeutung des Sabbat-Šeqalim! Ursprünglich hatte die Synagoge für diesen Sabbat keine spezielle Thora-Lektion, folglich auch keine Propheten-Lektion; man hat damals das Volk zur Entrichtung der Tempelsteuer aufgefordert. Aus den Worten der Mišnah und dem talmudischen Streit zwischen Rabh und Samuel könnte man vielleicht vermuten, daß die Verkündigung der Šeqel-Abgabe mit dem Neumond des Adar enger

verbunden war, als wir es heute wissen, und da hätte man die Propheten-Lektion des Sabbat-Neumondes gelesen, worüber wir weiter unten verhandeln werden, aber aus den vorhandenen Daten lassen sich keine ferneren Schlüsse ziehen.[1]) Klar und unzweifelhaft ist nur das, daß die Berufung auf Chizkijah's Krankheit, wo der Sonnenlauf das Gesetz der Natur geändert hat, wie auch auf den Hirten Ezekiel's, im Zusammenhang mit den Hirten, welche den Komet von Bethlehem gesehen haben, viel mehr in die erste Woche der Quadragesima, in die Versammlung der christlichen Urgemeinde gepaßt hat, als in eine synagogale Predigt am Sabbat-Šeqalim. Die Synagoge hat auf die Provokation der Urgemeinde durch Predigten, welche dieselben Themata und liturgischen Schrifttexte behandelten, die Gegenwirkung hervorrufen wollen.

II. Zakhor.

In der Mišnah findet sich die Bestimmung, daß „am zweiten Sabbat des Monats Adar Zakhor (Gedenke) gelesen werde" (Megilla 29 a). Wie beim Sabbat Šeqalim, so erwähnt die Mišnah auch hier noch keine Propheten-Lektion; der Talmud jedoch (ib. 30 a) weiß es schon, daß „am zweiten Sabbat des Monats Adar als Thora-Lektion „Gedenke Amalek's" (Deut. 25, 17–19) und als Propheten-Lektion der Sieg Saul's über Amalek (1 Sam. 15) gelesen werde".

Vor allem soll hier konstatiert werden, daß der zweite Sonntag der Quadragesima — an welchem Tage Ps. 25, 6 als Introitus gesungen wird, dessen erstes Wort זכור = Gedenke ist, infolge dieses ersten Wortes — Reminiscere heißt, womit der Tag an Zeit und Benennung vollkommen dem Sabbat-Zakhor der Synagoge entspricht. Diese Übereinstimmung ist kein Zufall, sondern sie enthält die Spuren einer Zeit, da die Kirche noch nicht aus der Synagoge geschieden war.

An dem, diesem Reminiscere-Sonntag vorangehenden Sabbat, welcher in der röm.-kath. Liturgie zu den ausgezeichneten Sabbaten gehört und Sabb. quattuor temporum Quadragesimae heißt, wird in der Kirche als Lektion Deut. 11, 22–25 und Deut. 26, 12–19 gelesen; am vorhergehenden Mittwoch bilden Ex. 24, 12 18

1) Wahrscheinlich ist es, daß die Urgemeinde an diesem Sabbat wirklich Ez. 34 gelesen hat, um an die Steuereinhebung und Volkszählung anknüpfend gegen die „schlechten Hirten" zu predigen und darauf hinzudeuten, daß die zerstreute Herde nicht durch Steuereinhebung unter ein Dach gebracht werden wird. Die Spuren der hierauf bezüglichen Polemik hat die Pesiqta bewahrt. Die Synagoge konnte diesen Prophetenabschnitt nicht aufnehmen, denn sie mußte ja an diesem Sabbat die Steuerzahlung ausrufen und hatte deshalb die Geschichte des Jojada gelesen, um sich auf eine geschichtliche Tatsache berufen zu können, und deshalb hatte sie auch den Šeqelabschnitt der Thoralektion vorgenommen, um der Bestimmung eine gesetzliche Unterlage zu geben. Die Berufungen auf Chizkijah's und Jerobeam's Krankheit sind nur aus Anlaß Ez. 34.

(Mose geht mit Josua auf den Berg und läßt Ahron und Hur bei dem Volke) und 1 Kön. 19, 3–8 (Elijahu in der Wüste und auf dem Berge) die Lektion; den darauffolgenden Donnerstag wird Ez. 18, 1–9 und Freitag dessen Fortsetzung Ez. 18, 20–28 (die sündige Seele soll sterben, die bekehrte jedoch Gnade erhalten) gelesen.

Die heutige Thora-Lektion der Synagoge ist Deut. 25, 17–19, die Erinnerung an Amalek. Es ist durchaus nicht wahrscheinlich, daß auch ursprünglich nur diese drei Sätze zur Vorlesung gekommen waren; wahrscheinlich erscheint vielmehr die Vermutung, daß dieses 25. Kapitel vom ersten Satze an gelesen wurde, sonst würde das Vorgehen der Pesiqta gar nicht gerechtfertigt sein, daß sie durch ihren Prediger an diesem Sabbat auch auf die Verse 12 und 13 Erklärungen geben läßt, welche Verse mit dem Zakhor-Gesetz absolut keinen Zusammenhang haben. Wenn wir aber hierin einen Beweis erblicken dürfen, daß man die der „Erinnerung an Amalek" voraufgehenden Sätze gelesen hat, so ist andererseits die Vermutung gerechtfertigt, daß man auch die darauffolgenden Sätze gelesen hat, wodurch dann der heutige Gebrauch der Kirche verständlich wird, daß dort gerade an diesem Sabbat — infolge früherer Abkürzung — Deut. 26, 12–19 zur Vorlesung gelangt. Zu diesem Stück hat die Kirche noch Deut. 11, 22–25 hinzugenommen, welche Sätze die Vertreibung der Feinde und den endlichen Sieg Israel's verkünden, wodurch aber doch die einstigen Spuren der „Erinnerung an Amalek" in der Kirche erhalten blieben.

Freilich läßt sich heute der ganze Prozeß der Änderung in den Lektionen dieses Tages nicht mehr genau bestimmen; wahrscheinlich ist es, daß auch der erste Bericht über Amalek's Angriff und Besiegung, Ex. 17, 8–16 (wo Mose mit Ahron und Hur auf den Berg steigen, um mit ihrem Gebete Josua zum Siege zu verhelfen, — welche Erzählung heute an Purim gelesen wird) ursprünglich am Sabbat-Zakhor die Tages-Lektion gebildet hat; die Kirche hat aber sowohl Deut. 25, 17–19, als auch Ex. 17, 8–16 weggelassen, denn schon das Urchristentum hat gegen „das Auslöschen des Andenkens an Amalek" Stellung genommen. Da ist es nun erklärlich, warum die Kirche an diesen Tagen Ex. 24, 12–18 liest, wo dieselben vier Personen erwähnt werden, und Mose ebenfalls auf den Berg steigt. Dieser Änderung entsprechend wurde auch 1 Kön. 19, 3–8 für diese Woche aufgenommen, wo Elijahu's Aufstieg auf den Berg erzählt wird, und deshalb ist auch das Evangelium dieses Sabbats Matth. 17, wo Jesus mit Petrus, Jakobus und Johannes (cf.: Mose, Josua, Ahron und Hur) auf den Berg geht und ihm Mose und Elijahu erscheinen. Die Änderungen hat bereits das Urchristentum vorgenommen, denn es wollte damit gegen die Bedeutung des Sabbat-Zakhor polemisieren; dies ist dadurch erwiesen, weil Donnerstag und Freitag — an den dem Sabbat-Zakhor direkt vorangehenden Tagen — Ez. 18

gelesen wird, womit dem Gedanken Ausdruck gegeben wurde, daß nur der Sünder den Tod verdiene, die späten Nachkommen Amalek's dagegen nicht verantwortlich gemacht werden können für die Sünden ihrer Väter.

Über diesen Angriff konnte, ja durfte sich die Synagoge nicht einfach hinwegsetzen; die Pesiqta hat das Bruchstück einer Antwort, welche am Sabbat-Zakhor erklungen (p. 22a), bewahrt: „Es steht wohl in der Schrift: Gedenke dessen, was dir Amalek gethan; aber eine andere Stelle der Schrift befiehlt uns: Du sollst den Edomiten nicht hassen, denn er ist dein Bruder"; werfet uns nicht vor, daß wir ewigen Haß hegen; „als Menschen könnten wir vielleicht auch Edom nicht verzeihen, aber Gott hat uns befohlen, daß wir ihn nicht hassen dürfen", unser Gott ist kein Gott der Rache.

Dem Prediger der Synagoge mußte die in der urchristlichen Versammlung verkündete Anklage sehr weh getan haben, denn der Prediger der Pesiqta begnügt sich nicht mit der bloßen Selbstverteidigung, sondern schreitet auch zum Angriff vor. Anknüpfend an den 14. Vers des 109. Psalms: „Er gedenkt der Sünden seiner Väter", wirft er die Frage auf (p. 22b): „Waren denn Esau's Eltern Sünder? Sie waren ja tadellose Fromme! Sein Großvater war Abraham! Sein Vater war Isaak! Aber der Psalmist spricht hier nicht von den Sünden der Väter, sondern von den Sünden, welche er gegen die Väter begangen hat". Wir würden diese Erklärung als zufällige und geschickte Predigteinlage betrachten, wenn am Mittwoch dieser Woche in der röm.-kath. Kirche als Evangelium nicht Matth. 12 gelesen würde, in dessen Versen 46—49 Jesus seine Mutter und Brüder verleugnet hat. Auch das könnten wir als eigentümlichen Zufall betrachten, was der Prediger der Pesiqta (p. 28a) zu den Worten „Amalek schlug alle deine Nachzügler" bemerkt hat: „Jene Nachzügler waren solche Leute, die gesagt haben: Wenn Er uns mit Nahrung königlich versieht, und wir gar keine Noth erleiden müssen, so werden wir Ihm dienen, wo aber nicht, so verlassen wir Ihn", wenn am Donnerstag dieser Woche in der Kirche als Evangelium nicht Matth. 15 gelesen würde, in dessen Versen 32—39 Jesus viertausend Menschen mit sieben Broten gespeist hat. Auch das wäre ein höchst überraschender Zufall, daß der Prediger der Pesiqta zweimal, in zwei verschiedenen Gleichnissen (p. 21b und 27a) den Amalek einen Hund nennt, wenn am Donnerstag dieser Woche das Evangelium der Kirche nicht Matth. 15 wäre, in dessen Versen 21—28 Jesus der Kanaaniterin zugerufen hat: „Es ist nicht fein, daß man den Kindern ihr Brod nehme und es vor die Hunde werfe".

Zum Schluß wollen wir darauf hinweisen, daß die Pesiqta (p. 25a) ohne jeden Zusammenhang den 12. Vers des 79. Psalms „Er vergilt unseren Nachbaren siebenfach in ihren Schoß die

Schmähung" zitiert und erklärend hinzufügt, daß Gott das ruchlose Vorgehen Amalek's, der die Vorhaut der Juden abgeschnitten, sie mit den Worten: Gott, diese hast Du erwählt? weggeworfen hat, strafen werde. Gibt dieser Vers zu einer solchen Erklärung irgendwelche Veranlassung? Hat dieser Vers, dieser Psalm irgendwelchen Zusammenhang mit dem Sabbat-Zakhor? Gar keinen; aber der 79. Psalm dient heute noch der röm.-kath. Kirche als Graduale am Sabbat vor dem Reminiscere-Sonntag! Nachdem der Prediger der Pesiqta an diesem Sabbat über diesen Psalm gepredigt hat, so hat die Kirche diesen Psalm auf diesen Tag gewiß nicht nach dem tridentiner Konzil in ihre Liturgie aufgenommen, ihn hat schon die Urgemeinde in ihren Versammlungen gesungen und im Zusammenhange mit ihm auf die Vorhaut der Juden Bemerkungen gemacht, wodurch der Prediger der Synagoge veranlaßt wurde, diesen Psalm auseinanderzusetzen und in die Worte „in den Schoß der Nachbaren" Amalek und die Vorhaut hineinzudeuten.

Am überraschendsten ist es, daß sich die Prediger der Pesiqta mit Ez. 18 nicht befaßt haben; die Urgemeinde hat es gelesen, die Synagoge hat darauf nicht reagiert. Und das ist eben sehr natürlich; dieses Kapitel bietet einen solch eklatanten Gegensatz zum Zakhor-Gesetz, daß es angezeigter schien, darüber ganz zu schweigen. Deshalb ist Ez. 18 keine Propheten-Lektion in der Synagoge, sondern man hat 1 Sam. 15 für diesen Tag vorgezogen, dessen Erzählung den Kampf gegen Amalek geschichtlich rechtfertigt.

III. Parah.

„Am dritten Sabbat des Monats Adar wird das Gesetz der roten Kuh (Num. 19, 1–22) gelesen." So lautet die Bestimmung der Mišnah, wo von einer Propheten-Lektion für diesen Tag noch keine Rede ist; erst im Talmud findet sich die Mitteilung: „Am dritten Sabbat des Monats Adar ist die Thora-Lektion: das Gesetz der roten Kuh, und die Propheten-Lektion: Reines Wasser werde Ich auf euch gießen (Ez. 36, 25). Nach heutigem Gebrauch wird in der Synagoge Ez. 36, 18–38 gelesen, aus welchem Abschnitt der Talmud nur den bezeichnendsten Satz zitiert hat.

Ist es ein bloßer Zufall, daß man heute in der röm.-kath. Kirche am Freitag der dritten Woche der Quadragesima (= dritter Sabbat des Monats Adar) Num. 20, 2–13 (Mose läßt aus dem Felsen Wasser hervorquellen), das auf das Gesetz der roten Kuh unmittelbar folgende Kapitel, und am Mittwoch der darauffolgenden Woche Ez. 36, 23–38 (Reines Wasser werde Ich auf euch gießen) und Jes. 1, 16–19 (Waschet euch, werdet rein, entfernet das Böse etc.) liest?

Das Urchristentum hat noch im Rahmen der gewohnten syna-

gogalen Liturgie am Sabbat-Parah das Gesetz der roten Kuh gelesen, und fand dabei geeignete Gelegenheit, gegen die Juden zu polemisieren. Gewiß hat man schon in den allerersten Zeiten zum Gesetz der roten Kuh auch das folgende Kapitel hinzugenommen, um eben auf Grund der Schrift den eigenen Standpunkt gegen die Opfer zu verteidigen und darauf hinzuweisen, daß nicht die Asche der roten Kuh, sondern das aus dem Felsen hervorquellende lebendige Wasser, das beliebte Symbol der Lehre und Person Jesu (vgl. 1 Cor. 10, 4), die reinigende Kraft besitzt. Man hat auch einen für Polemik geeigneten Propheten-Abschnitt dazugenommen, das einzige geeignete Kapitel Ez. 36 (Gottes Geist ist die Quelle, die reinigen kann), ergänzt mit Jes. 1, wo die äußere Werkheiligkeit gegeißelt und die Reinigung der Seele gefordert wird. Zu bemerken ist noch, daß am Freitag der dritten Woche der Quadragesima das Evangelium der röm.-kath. Kirche Joh. 4 ist, in dessen 24. Verse Jesus, nachdem er von der Samaritanerin Wasser verlangt hat, sagte: „Gott ist Geist und im Geiste müssen wir Ihn anbeten". Ja, gerade dieser Umstand, daß dies in der dem Sabbat-Parah entsprechenden dritten Woche der Quadragesima gelesen wird, beweist eben, daß auch dieser Teil der röm.-kath. Liturgie aus den ältesten Zeiten stammt, da noch gegen das Gesetz der roten Kuh die lebendige Polemik geführt wurde. Die Beweiskraft dieser Übereinstimmung wird aber noch dadurch erhöht, daß am Freitag der zweiten Woche der Quadragesima, dem dem Sabbat-Parah voraufgehenden Tage, als Kommunion Ps. 12, 8 gesungen wird, welcher Psalm in dem Pesiqta-Abschnitt für Sabbat-Parah Behandlung erfahren hat.

Wenn wir die Predigtbruchstücke des Pesiqta-Abschnittes von Sabbat-Parah lesen, so glauben wir die Spöttelei zu hören, welche die Urchristen gegen die Annahme gerichtet haben, daß die Asche der roten Kuh die Reinheit der Seele wiedergeben könnte, und wir sehen die Befangenheit, womit der Prediger der Synagoge sich nicht anders verteidigen kann, als nur mit der Erklärung (p. 29 b): „Das ist eine Satzung der Thora; nur der Einig Einzige vermag es, aus dem Unreinen Reines hervorzubringen, ... aber so hat es die Thora verordnet und wir dürfen von den Satzungen nicht abweichen". Nach solcher Selbstverteidigung setzt die Pesiqta fort: „R. Tanchum begann seine Predigt mit Ps. 12, 7: Die Worte des Ewigen sind reine Worte". Kann es ein bloßer Zufall sein, daß der Prediger der Synagoge seine Predigt auf denselben Psalm an demselben Tage aufbaut, an welchem derselbe in der christlichen Urgemeinde gebetet wurde? Da kann nur direkte Absicht gesucht werden, überhaupt wenn wir die Worte, welche der Prediger als Erklärung zu diesem Psalmvers an seine Zuhörer gerichtet hat, vernehmen: „Die Worte des Ewigen sind reine Worte, aber die Worte der Menschen sind nicht reine Worte; . . . wenn ein König

in seiner Provinz erscheint und ihm das Volk zujubelt, da verspricht der König alles zum Wohle des Volkes, Paläste und Badehäuser etc. zu bauen; dann legt sich der König zum Schlafe und erwacht nimmermehr; wo ist er und was sind seine Worte geworden?" Es gehört nicht viel Phantasie dazu, um sich die Fortsetzung vorstellen zu können, die von Jesu Versprechungen gepredigt haben mochte gegenüber den Verheißungen Gottes.

Die Prediger der Pesiqta haben diesen Psalmvers auch sonst ziemlich zum polemischen Zweck ausgebeutet. „Die Worte des Ewigen sind reine Worte; Gott hatte in der Schrift mehrere Ausdrücke geändert, um nur nicht unreine Worte aussprechen zu müssen; darum sagte Gott nicht: Ihr sollet keine unreinen Tiere essen, sondern Er sagte: Ihr sollet keine nicht reinen Tiere essen" (p. 30 a, b). In den Versammlungen der Urchristen hat man sich gerade am Sabbat-Parah gewiß viel auf Jesu Worte berufen, daß nur dasjenige verunreinigt, was aus dem Munde kommt, wodurch der Prediger der Synagoge sich gedrungen fühlte, die Thora in Schutz zu nehmen, denn auch dort wurde schon darauf geachtet, daß kein „unreines" Wort auf unsere Lippen komme.

Die Verteidigung führt den Prediger der Pesiqta (p. 40 a) aber auch zum Angriff, indem er erzählt, daß einst ein Nichtjude dem R. Jochanan ben Zakkaj vorgeworfen habe, daß die Zeremonie mit der Asche der roten Kuh einer Hexerei gleiche; worauf R. Jochanan geantwortet hat: Ihr traut Euch von uns so zu sprechen? Ihr, die Ihr nichts anderes tut, als nur Teufel austreiben mit Räucherungen?

Nach diesen Ausführungen geht die Pesiqta zur Symbolisierung über. Symbolisieren bedeutet aber nichts anderes, als die verhüllte Anerkennung dessen, daß der Autor mit der objektiven Beurteilung seines Gegenstandes nichts anzufangen weiß. Nachdem nun die Pesiqta mehrere Seiten hindurch das Opfer der roten Kuh mit Egypten, Babel und Israel symbolisiert hat, kommt sie endlich zur Schlußbetrachtung: Gott wird die völlige Reinigung hervorrufen, wie es Ezekiel verkündet hat: Ich werde reines Wasser auf euch gießen und ihr werdet rein sein.

Es ist unmöglich, daß dieses Ezekiel'sche Kapitel ursprünglich die synagogale Propheten-Lektion des Sabbat-Parah gebildet habe. Die Synagoge hat gewiß keinen solchen prophetischen Abschnitt für diesen Tag ausgewählt, welcher die schärfste Polemik gegen die Thora-Lektion des Tages enthält. Zuerst hat die christliche Urgemeinde Ez. 36 aus polemischen Gründen in ihren Versammlungen gelesen, dann hat es die Synagoge zum Zwecke einer Gegenwirkung in den Rahmen der Predigt aufgenommen, und so ist es auch später als spezielle Propheten-Lektion des Tages geblieben.

IV. Hachōdeš.

Auch für diesen Sabbat, den vierten Sabbat des Monats Adar, kennt die Mišnah nur eine Thora-Lektion: Ex. 12, 1–20, wo Bestimmungen über das Pessachfest und Pessachopfer enthalten sind. Eine Propheten-Lektion für diesen Tag erwähnt erst der Talmud (Meg. 30 a), dem auch der heutige Brauch entspricht: Ez, 45 16—46 15.

Ez. 45 und 46 kommen in der kath. Liturgie nicht vor, weder im Missale, noch im Breviarium, welch letzteres zwar zwei volle Wochen des Monats November diesem Propheten widmet. Diese beiden Kapitel sprechen von den Opfern, welche bei Einweihung des zweiten Tempels und an den Festen — somit auch am Pessach — dargebracht werden sollen. Demnach wäre ein Anhaltspunkt dafür vorhanden, daß diese beiden Kapitel inhaltlich die Propheten-Lektion dieses Tages hätten bilden können. Daß dies jedoch bis zu dem Zeitpunkt der gänzlichen Loslösung des Christentums vom Judentum noch nicht der Fall gewesen, das ist nicht bloß aus dem Schweigen der Mišnah erwiesen, sondern vielmehr aus dem Umstande, daß die Spuren dieser beiden Kapitel weder in der röm.-kath., noch in der gr.-kath. Liturgie zu finden sind, obzwar diese — wie wir sehen werden — so manches unberührt ließen und bis auf den heutigen Tag pietätsvoll bewahrten, was dem Geiste des Christentums widerspricht. Es ist doch höchst charakteristisch, daß die Thora-Lektion dieses Tages (Ex. 12, 1–20), welche ja auch von den Vorbereitungen zum Pessachfest und Pessachopfer spricht, am Karfreitag und Karsamstag — in Ex. 12, 1–11 abgekürzt — noch immer gelesen wird. Heute wird dieses Stück am Karfreitag und Karsamstag gelesen, aber ursprünglich hat man es gewiß gleichzeitig mit der Synagoge, am vierten Sabbat des Monats Adar, d. h. zwei Wochen vor Pessach gelesen, und die Urgemeinde hat in dieser Thora-Lektion genügenden Stoff zur Besprechung ihres Pessachopfers, ihres Pessachlammes gefunden. Für die Urgemeinde war es nicht nötig, aus den Propheten die Quelle der Polemik zu erschließen, sie mußte vielmehr all ihr Wissen und ihre ganze polemische Fähigkeit auf die Thora-Lektion richten.

Nichtsdestoweniger ist es schwer glaublich, daß man an diesem Tage keine, auf das Fest bezügliche Propheten-Lektion gelesen hätte; ist aber ein Propheten-Abschnitt zur Verlesung gebracht worden, so müssen die Spuren in den Liturgien der Kirche und der Synagoge zu finden sein. Und wir finden diese Spuren deutlich in der Propheten-Lektion des „großen Sabbats“ der Synagoge.

Der Ursprung des „großen Sabbats“ der Synagoge, des Sabbats vor Pessach, ist in Dunkel gehüllt. Wir übergehen hier die legendarische Deutung des Midraš, weisen aber darauf hin, daß schon Zunz in der Benennung dieses Sabbats christlichen Einfluß vermutet hat. Emil G. Hirsch in Chicago hat jüngst in seiner

Wochenschrift The Reform Advocate (No. 1908. IV, 11) einen sehr lehrreichen Aufsatz „dem großen Sabbat" gewidmet und darin der Vermutung Ausdruck gegeben, daß der Satz der Propheten-Lektion: „Siehe, ich sende euch den Propheten Elijahu, bevor der Tag des Ewigen, der *große* und furchtbare Tag kommt" (Mal. 3, 23) den Namen dieses Sabbats veranlaßt habe. Im Endresultat wird *Hirsch* Recht haben, aber die Hauptfrage, wie die Synagoge zu dieser Propheten-Lektion gekommen, wird damit nicht gelöst, daß dem Propheten Elijahu in der Pessach-Liturgie eine bedeutende Rolle zugeteilt wurde. Vielleicht erhielt der Prophet Elijahu in der Pessach-Liturgie geradezu deshalb eine solche Rolle, weil die Propheten-Lektion sich bereits eingebürgert hat?

Die Propheten-Lektion des „großen Sabbats" ist Mal. 3, 4–24. Das ganze Kapitel enthält nicht die leiseste Hindeutung auf Pessach, und wir würden in den Quellen vergeblich nach einer Spur suchen, welche die Rolle des Propheten Elijahu — *in Bezug auf Pessach* — aus dem Judentum heraus rechtfertigen könnte. Anders gestaltet sich aber die Frage, wenn wir die christliche Urgemeinde ins Auge fassen, wo auf den Vorläufer Jesu, Johannes den Täufer, als die Personifizierung des Propheten Elijahu großes Gewicht gelegt wurde. Da hat dann der 23. Vers eine ganz andere Bedeutung, wie denn auch das ganze Kapitel, vom Standpunkte der Urgemeinde aus betrachtet, dem Verständnis näher gebracht wird, warum gerade dieses Kapitel die Propheten-Lektion des Sabbats vor Pessach bildet. Wir verweisen nur auf Vers 8, wo die Wurzel קבע in eminent christlichem Sinne gedeutet werden konnte.

Einzelne Sätze dieses Propheten-Abschnittes kommen in der röm.-kath. Liturgie vor; Mal. 3, 1–4 wird als Lektion am Tage Purificationis Mariae gelesen und der Vers 3, 1 wird an der Octava Epiphaniae als Introitus gesungen, aber die *griech.-kath. Kirche liest heute noch das ganze Kapitel* (3, 1–24) *am 29. August* (11. Sept.), *am Tage der Enthauptung des Täufers*. Es sprechen viel mehr Gründe dafür, daß dieses Kapitel ursprünglich in der christlichen Versammlung am Tage der Neumondsverkündigung des Pessachmonats gelesen wurde, als in der Synagoge, die aus dem Kapitel gar keinen Zusammenhang mit dem Pessach herausfinden konnte Später, als im Judentum infolge der gegenwirkenden Deutung der Gedanke, daß Elijahu der Vorläufer des großen Tages des Ewigen sein wird, sich einbürgerte, wurde die Propheten-Lektion auf den „großen Sabbat" eingeteilt, für den vierten Sabbat des Monates Adar hat man aber Ez. 45 und 46 gewählt.

Die Beweise dafür, daß die sich entfaltenden Gegensätze zwischen der Synagoge und der christlichen Urgemeinde auch an diesem Sabbat eine lebhafte Polemik hervorgerufen haben, liefert uns die Pesiqta.

Am Dienstag der vierten Woche der Quadragesima singt die röm.-kath. Kirche als Offertorium den 40. Psalm (heute nur die

ersten vier Verse), dessen 7. Vers gegen die blutigen Opfer protestiert; dieser Protest bietet die natürliche Grundlage dafür, daß die Urgemeinde diesen Psalm am Sabbat, an welchem die Vorbereitung des Pessachopfers verkündet wurde, aus polemischen Rücksichten gebetet hat. Merkwürdig ist es aber, daß auch der Pesiqta-Abschnitt dieses Sabbats eine über diesen Psalm gehaltene Predigt mitteilt (p. 42b): „Vieles hast Du, Ewiger unser Gott, uns gethan (Ps. 40, 6) . . . vier Dinge zeigte Gott dem Abraham: die Thora, die Opfer, die Hölle und das Joch, und sprach zu ihm: Wenn deine Nachkommen die ersten zwei, die Thora und die Opfer, halten werden, dann werden sie von den zwei letzten, der Hölle und dem Joch der Herrschaft, befreit". Das ist zwar nur ein Bruchstück, aber deutlich ist die Absicht des Predigers, der damit das blutige Opfer rechtfertigen will.

Fortfahrend (p. 45b) teilt die Pesiqta eine Erklärung zu Psalm 43, 3 mit: „R. Jehuda begann seine Predigt: Sende Dein Licht und Deine Treue; hier bezieht sich das Licht auf Mose, und die Treue auf Ahron, ... denn sie waren Israel's Erlöser aus Egypten". Diese Anwendung ist in einer auf den Pessach vorbereitenden Predigt sehr schön und lobenswert, aber wir werden etwas ganz anderes darin finden, wenn wir wissen, daß Ps. 43, 1–3 in der röm.-kath. Kirche am Passions-Sonntag, also gerade zwei Wochen vor Ostern (Sabbat Ha-Chōdeš!) als Introitus, und am Dienstag derselben Woche als Graduale gesungen wird. Wenn wir noch hierzu nehmen, daß am Passions-Sonntag als Lektion Hebr. 9 (wo die durch Mose und Ahron verordneten blutigen Opfer als aufgehoben erklärt werden), und als Evangelium Matth. 8 gelesen wird, dessen 12. Vers sagt: „Ich bin das Licht der Welt", so werden wir die Anwendung des Psalmwortes: „Sende Dein Licht und Deine Treue" auf Mose und Ahron in der Pesiqta an demselben Tage gewiß nicht als bloßen Zufall betrachten dürfen.

Von wo ging aber die Polemik aus? Von der Synagoge, oder von der Urgemeinde? Die Priorität gehört der letzteren; die Synagoge hat nur darauf reflektiert, was in der Urgemeinde erörtert wurde. Das ist aus der fortfahrenden Mitteilung der Pesiqta (p. 46a) erwiesen, wo R. Levi seine Predigt mit Berufung auf Lev. 20, 26: „Seid Mir heilig. . . Ich habe euch aus allen Völkern erwählt" begonnen hat. Es ist ja natürlich, daß man in den Wochen vor Pessach auch von der Erlösung aus Egypten und von Israel's Erwählung gesprochen hat; warum zitiert aber R. Levi an diesem Tage gerade diesen Vers, wenn ihm über die Auserwähltheit Israel's tausend andere Verse zu Gebote standen? Tatsache ist es, daß am Mittwoch der Passions-Woche in der röm.-kath. Kirche Lev. 19, 1. 2. 11–18, also der Kedōšim-Abschnitt gelesen wird. Wir können es nicht wissen, ob nur das Wort Kedōšim den R. Levi dazu bewogen hat, Lev. 20, 26 zu zitieren,

oder aber — was wahrscheinlicher ist —, ob nicht sein Zitat ein Beweis dessen ist, daß die Urgemeinde damals nicht nur Lev. 19, sondern auch Lev. 20 gelesen hat, jedenfalls lag für die Synagoge gar kein Grund vor, am Sabbat-Hachōdeš diesen Thora-Abschnitt zu lesen; die Priorität muß dort gesucht werden, wo offenbar die Polemik begonnen hat. Die Synagoge geriet nur in die Notlage, zur Aufklärung ihrer Versammlung auf die Lektionen und Predigten der Urgemeinde zu reflektieren. Dies erhellt auch aus den weiteren Ausführungen der Pesiqta (pp. 47 a—51 a), wo am selben Tage mehrere Seiten hindurch vom Kommen des Messias gesprochen wird und jene Zeichen festgestellt werden, ohne welche der Messias nicht kommen kann; diese Erörterungen fanden ihren Beweggrund nicht in dem Gedankenkreis der Vorbereitung auf Pessach, sondern in der durch das Urchristentum hervorgerufenen Polemik, die weit größere Wellen geschlagen hat, als es bisher vermutet wurde.

V. Pessach.

Das ist das Fest, welches berufen wäre, den klarsten und deutlichsten Beweis dafür zu liefern, daß die Propheten-Lektionen, welche heute in der Synagoge gebräuchlich sind, ursprünglich in der christlichen Urgemeinde gelesen, und von der Synagoge zum Zwecke gegenwirkender Polemik übernommen wurden. Aber gerade die Liturgie und die Feier dieses Festes hat mit der Zeit sowohl in der Synagoge, als auch in der Kirche so tiefgreifende Entwickelung erfahren, daß es kein Wunder wäre, wenn der ursprüngliche gemeinsame Zustand nunmehr nicht herausgeschält werden könnte.

Bei der Beurteilung des ursprünglichen Zustandes der synagogalen Liturgie ist jedenfalls die Mišnah maßgebend; sie kennt noch keine Propheten-Lektion und spricht nur von einer Thora-Lektion (Meg. 30, b): „Am Pessach wird der Fest-Abschnitt aus dem dritten Buche Mose's gelesen“ (worunter Lev. 23, 4–8 zu verstehen ist). Ob dieser Abschnitt nur am ersten Tage, oder an jedem Tage des Festes gelesen wurde, darüber gibt die Mišnah keinen Aufschluß; möglich ist es, daß — wenn auch nicht infolge amtlicher Feststellung — auch andere, auf Pessach bezügliche Abschnitte gelesen wurden. Die in der synagogalen Praxis gebräuchlich gewesenen Lektionen sind erst im Talmud (Meg. 31 a) als festgestellte Regel aufgezählt; „Am Pessach ist der Fest-Abschnitt die Thora-Lektion, und aus den Propheten wird die Erzählung vom Pessach in Gilgal (Jos. 5) gelesen, weil aber jetzt zwei Festtage gehalten werden, so liest man am ersten Tage des Pessach von Gilgal, am zweiten Tage aber das durch den König Josijah verordnete Pessach (2 Kön. 23); am siebenten Tage ist Mose's Siegeslied (Ex. 13, 17—15, 26) die Thora-Lektion, und David's Dankgebet (2 Sam. 22) die Propheten-Lektion; am achten Tage ist

das Gesetz des Pessachopfers (Deut. 15, 19) die Thora-Lektion, und die Verkündung des messianischen Zeitalters (Jes. 10, 32—12, 6) die Propheten-Lektion; an den dazwischen fallenden Halbfesttagen werden als Thora-Lektion Lev. 22, 26—23, 44, Ex. 13, 1. 22, 24. 34, 1, Num. 9, 1 gelesen".

Der Bibel gemäß war das Pessach ein siebentägiges Fest, an dessen erstem und siebentem Tage Versammlung und Verkündigung des Heiligen stattgefunden hat; somit müssen wir für jene Zeit, auf welche die Bemerkung des Talmud „heute feiern wir zwei Tage" noch nicht angewendet werden kann, nur die Spuren von zwei Thora- und zwei Propheten-Lektionen suchen. Nachdem wir jedoch voraussetzen müssen, daß in das siebentägige Fest auch ein Sabbat fällt, an welchem man ja auch Versammlung und heilige Verkündung abgehalten hat, daß ferner das Zählen der Omer-Tage vom zweiten Pessachtage an im engsten Zusammenhange mit dem Pessach war, so ist auch das vorauszusetzen, daß außer dem ersten und siebenten Tage noch ein Tag — vielleicht aber der dazwischen fallende Sabbat — zur Versammlung gedient hat, an welchem eben das Omer-Gesetz vorgetragen wurde. Demnach wären die ursprünglichen Thora-Lektionen des Pessachfestes die noch heute gebräuchlichen Ex. 12, 21–51 (Pessachgesetz), Lev. 22, 26—23, 44 (Omer-Gesetz) und Ex. 13, 17—15, 26 (Mose's Siegeslied) gewesen.

Hat man neben diesen Abschnitten aus der Thora auch irgendwelche Teile aus den Propheten gelesen? Hat man auch ursprünglich jene Propheten-Abschnitte gelesen, welche im Talmud erwähnt sind? Kann uns der Talmud befriedigen, wenn er Ez. 37, die Wiederbelebung der trockenen Gebeine, welcher Abschnitt die Propheten-Lektion des in die Pessach-Woche fallenden Sabbats ist, gar nicht erwähnt? Hängt diese Prophetie des Ezekiel wirklich mit Pessach zusammen? Dürfen wir die Mitteilung des Talmud ohne weiteres hinnehmen, daß am achten Tage Jes. 10, 32—12, 6 gelesen werden soll, wo vom „Reis aus dem Stamme Jisaj's" und vom messianischen Zeitalter gesprochen wird? Es gibt keinen solch erbärmlichen Prediger, der diese Prophetien des Ezekiel und Jesajas nicht wirkungsvoll mit der Bedeutung des Pessachfestes zusammenbringen könnte, aber das wird wohl Niemand behaupten können, daß diese Prophetien irgendwelchen Bezug auf Pessach haben.

Wenn wir aber darauf achten, daß ursprünglich nur an drei Tagen des Pessachfestes synagogale Versammlungen abgehalten wurden: am ersten, am siebenten und an einem dazwischen fallenden Tage, so finden wir alle Spuren der ursprünglichen Pessach-Lektionen in der heutigen Liturgie der röm.-kath. Kirche.

Wir lesen am ersten Pessach-Tage Ex. 12, 21–51, die röm.-kath. Kirche liest Ex. 12, 1–11 am Karfreitag und Karsamstag. Die Synagoge liest diesen Abschnitt zweimal: am Sabbat Hachōdeš und am Pessach; auch die Kirche liest ihn — wenn auch nur den abgekürzten Abschnitt — zweimal.

Die Thora-Lektion der Synagoge am zweiten Pessach-Tage ist Lev. 22, 26—23, 44: das Omer-Gesetz, die Lektion der röm.-kath. Kirche *am Sabbat nach Pfingsten* ist Lev. 13, 9-22: das Omer-Gesetz! Der Unterschied ist der Anfang und das Ende der Omer-Periode.

Die Thora-Lektion der Synagoge am siebenten Pessach-Tage ist Ex. 13, 17—15, 26 (Mose's Siegeslied), die Lektion der röm.-kath. Kirche am Karsamstag ist Ex. 14, 24—15, 3 (das abgekürzte Siegeslied).

Wo finden wir aber die hierher gehörigen Propheten-Lektionen? In der röm.-kath. Kirche wird Ez. 37, 1-14 (die Wiederbelebung der trockenen Gebeine) am Karsamstag gelesen! Jes. 11, 1-5 ist die Lektion der Kirche am Freitag der dritten Adventswoche, und Jes. 12, 1-6 die Lektion am 1. Juni, dem Tage Cordis Jesu. Es ist hier völlig irrelevant, daß diese jesajanischen Verse heute nicht in der Osternwoche gelesen werden; Beweiskraft für unsere These haben sie schon damit, daß sie im Missale überhaupt vorkommen. Das Messbuch hat bis zu seiner heutigen Herausgestaltung viele Änderungen und Versetzungen erlitten, aber im wesentlichen sind die ursprünglichen Bestandteile erhalten geblieben.

Um nun auch die dritte Propheten-Lektion des Pessachfestes zu finden, verweisen wir darauf, daß 2 Sam. 22, welches Stück im Talmud für den siebenten Pessach-Tag bestimmt ist, heute nach sephardischem Ritus am Sabbat Haazinu als Propheten-Lektion gelesen wird, hingegen ist nach aškenazischem Ritus die Propheten-Lektion des Sabbat Haazinu: Joël 2, 15-27, aus welchem Teile die röm.-kath. Kirche am *Cinerum-Tage* (Aschermittwoch) Joël 2, 12-19 und am Freitag nach Pfingsten Joël 2, 23-27 liest. Nachdem die Lektion der Kirche am Samstag nach Pfingsten das Omer-Gesetz ist, am voraufgehenden Freitag aber Joël 2, 23-27 gelesen wird, wo der Getreidesegen deutlich genug betont ist, so ist der Zusammenhang zwischen der Thora-Lektion des Omer-Gesetzes und der Joël'schen Propheten-Lektion unbestreitbar.

Die drei ursprünglichen Propheten-Lektionen des Pessach-Festes sind demnach folgende: am ersten Tage wurde Ez. 37 (die Wiederbelebung der trockenen Gebeine), am siebenten wurde Jes. 10, 32—12, 6 (das Reis aus Jisaj's Stamme) und am Omer-Verkündigungstag wurde Joël 2 gelesen. Wir fühlen uns der Pflicht überhoben, darauf näher einzugehen, in welcher Versammlung die Priorität für die Verlesung dieser Lektionen gesucht werden müsse. Als man die Propheten-Lektionen endgiltig geordnet hat, da ist man mit drei Lektionen nicht mehr ausgekommen; man hatte für fünf Tage zu sorgen und suchte aus den prophetischen Schriften die Erzählungen heraus, welche auf Pessach Bezug haben: Jos. 5, 2 Sam. 22 und 2 Kön. 23; zu diesen behielt man die Abschnitte

aus Ezekiel und Jesajas, hingegen der Abschnitt aus Joël, wo eher der Gedanke der Buße vorherrscht, wurde auf die Szidra Haazinu verlegt, auf den Sabbat vor dem Versöhnungsfeste.

Nach allem diesem verdient die Pesiqta eine besondere Beachtung, wo in vier Abschnitten Predigtbruchstücke über vier Thora-Lektionen auf Pessach mitgeteilt werden, von denen aber nur in drei Abschnitten, welche über die oben als ursprünglich erkannten drei Thora-Lektionen zusammengestellt wurden, die zweifellosen Spuren einer Polemik zu finden sind. Die Pesiqta (p. 62a) sagt: „Es geschah um Mitternacht; R. Tanchum begann seine Predigt mit Ps. 73, 16: Ich habe nachgedacht, um zu erkennen, aber vergeblich war meine Mühe". Dieser Psalm hat absolut keinen Zusammenhang mit Pessach, somit ist es durchaus nicht gerechtfertigt, warum R. Tanchum seine Predigt am ersten Pessach-Tage mit diesem Psalmvers begonnen hat, dessen voraufgehende Sätze die Leiden und die Verfolgung David's schildern. Was mochte den R. Tanchum zur Besprechung dieses Psalms bewogen haben? Die röm.-kath. Kirche singt diesen Psalm als Graduale am Palmsonntag, wodurch begreiflich wird, daß R. Tanchum diesen Psalm deshalb am ersten Pessach-Tage behandelt hat, damit seine Zuhörer darüber belehrt werden, daß dieser Psalm keine Prophetie auf Jesus enthält.

Ferner sagt die Pesiqta in dem Abschnitt über das Omer-Gesetz (p. 70a): „Sieben vollkommene Wochen sollen es sein ...; hierauf bezieht sich Ps. 68, 10: Regen reichlicher Spende lässest Du o Gott sich ergießen". Wir würden dies für eine geistreiche Predigtwendung halten, wo der Prediger den Ausdruck für das Ergießen des Regens (תניף) auf das Schwingen des Omers (תנופה) beziehen wollte, oder wo der Prediger aus dem folgenden 12. Vers: „Der Herr gibt das Wort (אמר), welches Heilbotschaft bringt" herauserklären wollte, daß der Herr den Omer (עמר) gibt; aber dieser Psalm hat gar keinen Zusammenhang mit dem Tage der Omer-Verkündigung, er spricht von der Offenbarung am Sinaj, und es ist höchst charakteristisch, daß dieser 68. Psalm in der röm.-kath. Kirche als Introitus und Offertorium gesagt wird am Pfingsttage, gerade damals, auf welchen Tag er eben paßt und um welche Zeit dort das Omer-Gesetz gelesen wird. Eigentümliche Frscheinung! Sowohl der 68. Psalm, als auch das Lesen des Omer-Gesetzes ist am Pfingsttage gerechtfertigt; am Pessach findet nur das Omer-Gesetz die ihm passende Stelle, aber nicht der 68. Psalm, und der Prediger der Pesiqta spricht doch am Pessach, im Zusammenhange mit dem Omer-Gesetz, über den 68. Psalm! Liegt da die Vermutung nicht nahe, daß die Kirche den ursprünglichen Zustand erhalten hat, daß nämlich einst das Omer-Gesetz in der Synagoge auch am Pfingsten verlesen wurde, und später dann die polemische Predigt auf Pessach geraten ist? Jedenfalls beweist dieses Psalmzitat

der Pesiqta, daß die Synagoge durch die Erörterung dieses Psalms eine Gegenwirkung hervorrufen wollte, um die Ausführungen zu entkräften, welche in der Urgemeinde am Omer-Verkündigungstage vielleicht gerade den Vers 12 „der Herr gibt das Wort, welches Heilbotschaft bringt“ in Verbindung mit dem Tage der Offenbarung im christlichen Sinne gedeutet haben.

Endlich finden wir in dem Pesiqta-Abschnitt für den siebenten Pessach-Tag solche Psalmzitate, welche zwar keinen Bezug auf das Pessach haben, aber doch in der röm.-kath. Liturgie vorkommen. Die Pesiqta sagt: „Von Jochanan, dem Hohenpriester, wird erzählt, daß er achtzig Jahre lang den heiligen Dienst versehen hat und erst dann ein Sadduzäer geworden ist; hierauf bezieht sich Ps. 35, 10: Mein ganzes Wesen wird sprechen, Herr wer gleicht Dir, der Du den Dulder vom Stärkeren rettest und den Leidenden vom Gewaltigeren; es gibt keinen stärkeren und gewaltigeren Räuber, als den bösen Trieb“. Dieser 35. Psalm wird am Palmsonntag und Montag als Introitus, am Freitag und Samstag der Passionswoche, wie auch am Montag und Dienstag der großen Woche als Graduale gesagt. — In demselben Pesiqta-Abschnitt werden noch Ps. 17, 14 (p. 87 a) und Ps. 78, 9 und 61 zitiert, ohne daß der in diese Verse hineingelegte Gedanke ausführlich behandelt wäre, so daß wir daraus einen Schluß ziehen könnten, aber es ist jedenfalls zu beachten, daß in der röm.-kath. Kirche der 17. Psalm am Freitag der zweiten und am Dienstag der dritten Woche der Quadragesima als Introitus, und der 78. Psalm am Donnerstag der dritten Woche der Quadragesima — also im Ostern-Festkreis — als Introitus gesagt wird.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Pesiqta auch noch andere Psalmverse und polemische Berührungspunkte bewahrt hat, aber deutliche Spuren sind nur in den obigen enthalten, welche den klaren Beweis dafür liefern, daß die Synagoge ursprünglich nur drei Thora-Lektionen der Pessach-Festwoche gekannt habe, zu welchen die christliche Urgemeinde die Propheten-Lektionen und die Psalmen ausgewählt und in die gottesdienstliche Übung eingeführt hat, auf deren Grund dann wiederum die Synagoge die gewünschte Gegenwirkung hervorrufen wollte.

VI. Šabuōth.

Unter den Festen der Synagoge und der Kirche stehen an inhaltlicher Bedeutung Šabuoth und Pfingsten einander am nächsten. Außer der zeitlichen Übereinstimmung, indem beide von Pessach, resp. von Ostern gerechnet, nach sieben Wochen fallen, sind sie auch inhaltlich so eng mit einander verknüpft, daß eine gegenseitige Beeinflussung nicht geleugnet werden kann. Hier die Offenbarung auf dem Sinaj inmitten feuriger Blitzesstrahlen, dort der sich ergießende Geist Gottes durch feurige Zungen lassen kaum

eine andere Vermutung zu, als daß das Pfingstfest das christianisierte Šabuothfest sei. So meint auch Grimme in seinem verdienstlichen Buche über „Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult", daß das christliche Pfingstfest in mancher Beziehung als Erbe des jüdischen bezeichnet werden könne (p. 121), obwohl er daselbst nur die äußere Art der Pfingstfeier berührt hat und auf die Untersuchung des inneren Kerns der Bedeutung beider Feste nicht eingegangen ist. Und wenn Magnus in der Jewish Encycl. (IX. p. 595) sagt: „The relation of the Jewish to the Christian Pentecost with its pouring out of the spirit as an analogy to the giving of the law in seventy languages is obvious", so kann sich die vergleichende Religionsgeschichte damit nicht begnügen nur die klare und offenbare Verwandtschaft zu konstatieren, sie muß sich auch bestreben, nach Möglichkeit das Original festzustellen.

Nirgends sagt die Bibel, daß das Šabuothfest zur Erinnerung an die Offenbarung am Sinaj eingesetzt wurde; überall wird des Šabuoth als eines Erntefestes gedacht. Auch Philo — obzwar er oft von diesem Feste spricht — macht nirgends eine solche Bemerkung, woraus man folgern könnte, daß das Šabuothfest mit der Offenbarung der Thora zu seiner Zeit schon in Verbindung gebracht wurde. Kann man es ferner voraussetzen, daß Josephus die Beziehung dieses Festes zur Offenbarung nicht erwähnt hätte, wenn diese Bedeutung des Festes in seinen Tagen bekannt gewesen wäre? Und die Mišnah? Sollte am Ende des zweiten Jahrhunderts diese inhaltliche Anknüpfung noch nicht amtlich statuiert worden sein? Wäre dies bereits geschehen, so fände sich in der Mišnah gewiß irgend ein Ausdruck, oder eine Bestimmung, woraus gefolgert werden könnte, daß das Šabuothfest als Fest der Offenbarung gefeiert wurde; amtlich war dies damals noch nicht statuiert, aber dafür haben wir Anzeichen, daß unter dem Volke bereits solche Anschauungen verbreitet waren, welche eine Wandlung in der Bedeutung des Šabuothfestes angebahnt haben.

Denn wenn die Mišnah (Meg. III, 5) einerseits vorgeschrieben hat, daß die Thora-Lektion des Šabuothfestes Deut. 16, 9–12 sei, wodurch der Charakter des Festes als Erntefest hervorgehoben wurde, so beweist andererseits jene Bestimmung (IV. 10), daß die Vision Ezekiel's als Propheten-Lektion nicht vorgelesen werden soll — welches Verbot jedoch durch das gestattende Separatvotum des R. Jehuda in eigentümlicher Beleuchtung erscheint, — daß im Ideenkreise des Volkes eine Änderung eingetreten und in der synagogalen Praxis eine derartige Herausgestaltung im Zuge war, worauf die Mišnah noch keine Sanktion geben wollte. Heute liest die Synagoge der Vorschrift des Talmud entsprechend Ezekiel's Vision als Propheten-Lektion des Šabuothfestes, und diese auf alter Tradition fußende talmudische Vorschrift berechtigt uns anzunehmen, daß auch zur Zeit der Mišnah Ezekiel's Vision am Šabuothfeste gelesen

wurde, obzwar das Verbot der Mišnah dieses Fest nicht erwähnt. Zweifellos ist es, daß die Mišnah, infolge der außerordentlich wichtigen Bedeutung der Offenbarung, neben Deut. 16, 9-12 auch noch einen anderen Schriftabschnitt, welcher die Offenbarung behandelt, bestimmt hätte, wenn zu jener Zeit die Anschauung und die Praxis, Šabuoth als Offenbarungsfest zu feiern, allgemein gewesen wäre; aber entweder war damals diese Idee noch nicht in alle Kreise eingedrungen, und zwar in die höheren amtlichen Kreise, oder es haben diese Kreise gegen den Ursprung der Anschauung verdachtvollen Unwillen gehegt in der Mišnah scheint die amtliche Negation dadurch Ausdruck gefunden zu haben, daß die Vorlesung der zur Propheten-Lektion berufenen Vision verboten und als Thora-Lektion nur Deut. 16, 9-12 bestimmt wurde.

Die amtliche Vorschrift hatte aber beim Volke keine Beachtung gefunden. In der Anschauung des Volkes hat die Verbindung des Šabuoth mit der Offenbarung viel tiefere Wurzel gefaßt, als daß es einer amtlichen Verfügung möglich gewesen wäre, sie fortzuschaffen. Die synagogale Praxis kümmerte sich um die amtliche Verfügung nicht, man las am Šabuothfeste als Thora-Lektion die Offenbarung am Sinai und als Propheten-Lektion die Vision Ezekiel's, welche Praxis erst durch den Talmud sanktioniert wurde: „Am Šabuoth ist die Thora-Lektion: Sieben Wochen sollst du zählen (Deut. 16, 9-12) und die Propheten-Lektion das Gebet des Propheten Habakuk; nach der Ansicht Anderer ist die Thora-Lektion: Im dritten Monate (Ex. 19, 1—20, 25, die Offenbarung) und die Propheten-Lektion die Vision Ezekiel's; nachdem wir jedoch heute zwei Tage feiern, so folgen wir beiden Ansichten, nur in umgekehrter Ordnung, am ersten Tage lesen wir die Lektionen der Ansicht Anderer entsprechend" (Megilla 31, 5).

Also „die Ansicht der Anderen" war für die Praxis entscheidend, denn die Anschauung war in der Synagoge bereits allgemein geworden, daß am Šabuoth nicht das einstige Erntefest, sondern die Erinnerung an die Offenbarung als Hauptcharakter des Festes zum Ausdruck gebracht werde. Diese Herausgestaltung konnte leicht durchdringen, da doch die Bibel den Akt der Offenbarung in den dritten Monat setzt, und so fand die immer allgemeiner werdende Anschauung ihre berechtigte biblische Grundlage. Wenn aber Šabuoth als Offenbarungsfest mit der Erzählung der Bibel so eng und so natürlich verbunden ist, dann müßten wir die Spuren dieses Festcharakters schon vor dem Talmud finden können. Warum schweigt darüber noch die Mišnah, die jene dem Ideenkreis der Offenbarung entsprechende Vision sogar verbietet? Sollte die Ursache des Verbots wirklich darin bestanden haben, daß man für die Verirrungen der gnostischen Philosophie keine Gelegenheit bieten wollte, so können wir das Verbot doch nicht gerechtfertigt finden zu einer Zeit, wo man in öffentlichen Versammlungen

durch polemische Erörterung dieses Abschnitts auf die Anschauung des Volkes läuternd und aufklärend eingewirkt hätte.

Wir müssen das Verbot der Vision und das Verschweigen des Offenbarungsfestcharakters auf tieferliegende Ursachen zurückführen. Beides können wir verstehen und auch würdigen, wenn wir uns den hohen Wellenschlag vorstellen, den die Entstehung der ersten Gemeinde der an Jesus glaubenden Juden verursachen mochte. Trotz ihres Glaubens an Jesus waren sie doch Juden, sie besuchten regelmäßig die Synagoge, ihre Lebensführung war von der der übrigen Juden nicht verschieden, der andersgestaltete theoretische Standpunkt mochte sie zwar mitunter zur heißen Polemik anspornen, aber zu einem völligen Abbruch im Verkehr miteinander ist es nicht gekommen; natürlich aber mußte sich die Lage in dem Moment ändern, wo die Jesusgläubigen sich in eine besondere Gruppe zusammentaten, was nichts anderes als eben die Ausscheidung aus dem Judentume bedeuten konnte. Denken wir nur an die heutigen Kämpfe der Orthodoxen und Neologen unter den Juden. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts ist bereits die philosophische Aufklärung in die Kreise der Juden eingedrungen, aber die Denkart einzelner konnte im traditionellen Gemeindeleben noch keine Störung hervorrufen; heute hingegen ist die Orthodoxie bereits an dem Punkt angelangt, wo sie sich als eine besondere, von der Neologie grundverschiedene Konfession deklariert, und wird dies auch so lange betonen, bis sie die gänzliche Scheidung wirklich durchgeführt haben wird und sich dann beide Teile friedlich nebeneinander weiter entwickeln werden. Der eigentliche Kampf begann in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, als in Hamburg der „Tempelverein" gegründet wurde; damals waren die heftigsten Angriffe auf die Reformbestrebungen gerichtet, damals streute die Orthodoxie die Saat aus, aus welcher die hohen isolierenden Zäune zwischen den einzelnen Judengemeinden hervorgingen. In der Begründung des hamburger Tempelvereins liegen die Keime des unendlichen Eifers, womit die heutige Orthodoxie die völlige Scheidung im Judentum verfolgt.

Das zweite Kapitel der Apostelgeschichte berichtet, daß die erste Gemeinde der Urchristen am Pfingstfest gegründet wurde. In welchem Jahre ist das geschehen? Am ersten Pfingstfest nach dem Tode Jesu, oder erst viel später? Wir wissen es nicht, aber es liegt gar kein Grund vor, an der Richtigkeit der Tradition der Apostelgeschichte zu zweifeln, daß der Beschluß, eine separate Gemeinde zu bilden, an einem Pfingstfeste gefaßt und daß damals auch die erste abgesonderte gottesdienstliche Versammlung abgehalten wurde. Dieses Ausscheiden hat die Aufmerksamkeit der amtlichen Kreise darauf gerichtet, daß gewisse Maßregeln getroffen werden sollten, deren Spuren wir in dem Verschweigen des Offenbarungsfestcharakters des Sabuoth und in dem Verbot der Vision Ezekiel's finden können.

Denn welche Versammlung mochte sich bewogen gefühlt haben, die Vision am Šabuoth vorzulesen? Die der Synagoge oder die der Judenchristen? Zwischen der Vision und dem Šabuoth als Erntefest kann selbst der geistreichste Prediger keinen Zusammenhang finden; dieser Voraussetzung entsprechend findet sich in der Pesiqta (p. 107 a), wo für das Šabuothfest zwei besondere Abschnitte viele Predigtbruchstücke enthalten, nur folgende, auf die Vision bezügliche Bemerkung: „Ich bin der Ewige dein Gott; hierauf bezieht sich Ps. 68, 18: Gottes Wagen sind Myriaden; denn R. Eudemos sagte, Gott stieg in Begleitung von zweiundzwanzigtausend Engeln auf den Sinaj herab, nach der Ansicht des R. Berekhjah gemäß der Zahl der Leviten, die im Glauben treu ausgeharrt haben; eine andere Erklärung sagt, Gott stieg mit zweiundzwanzigtausend Wagen auf den Sinai herab, und alle glichen dem Wagen des Ezekiel". Schon dieses eine Predigtbruchstück zeigt, daß die Vision nicht mit Šabuoth, dem Erntefest, sondern mit Šabuoth, dem Offenbarungsfest — wenn auch nur in auffallend loser — Verbindung steht. Dieses Predigtbruchstück baut sich aber auf Ps. 68 auf, — welcher Psalm in der Pesiqta zu Šabuoth noch einmal (p. 97 b) vorkommt, — und dieser 68. Psalm wird in der röm.-kath. Kirche als Introitus und Offertorium *am Pfingsttag* gesungen! Wenn wir noch hinzunehmen, daß demjenigen, der die Vision Ezekiel's je gelesen hat, diese Vision einfallen muß, wenn er die Worte der Apostelgeschichte über die erste Versammlung (II, 2) hört: „Und es geschah schnell ein Brausen vom Himmel, als eines gewaltigen Windes, und erfüllte das ganze Haus," so haben wir den Weg gefunden, der zum Ziele führt, um die Priorität dieser Prophetenlektion in der christlichen Urgemeinde festzustellen. Freilich wäre es für uns von unschätzbarem Wert, wenn diese Vision auch heutzutage die Pfingstlektion der Kirche wäre; heute wird die Vision am 25. April, am Tage des Evangelisten Markus, bloß im Breviarium gelesen; die Löwengestalt der Vision hat die Veranlassung dazu gegeben, daß sie auf den Tag des Löwenevangelisten versetzt wurde. Die Versetzung ist wahrscheinlicher, als eine direkte Auswahl für den 25. April; die Kirche hat diese Lektion für den Markustag passender gefunden, als für Pfingsten.

Die Vision wird am Pfingsttag in der Kirche nicht gelesen, aber am Sabbat nach Pfingsten kommt Joel 3, 1–5 (welchen Teil Petrus in der ersten Versammlung vorgetragen hat), ferner Lev. 23, 9–22 (das Omergesetz), Lev. 26, 3–13 (der Getreidesegen vom Vorjahr) und Deut. 26, 1–11 (das Gesetz der Erstlinge) zur Vorlesung, womit die Kirche in der Pfingstfestzeit alle diejenigen Thoralektionen bewahrt hat, welche den Erntefestcharakter des Šabuoth verkünden und welche schließlich dem Ideenkreise der Kirche nicht entsprechen, — *kann da vorausgesetzt werden, daß die Kirche die Lektion der Zehngebote ausgelassen hätte, wenn zur Zeit der*

Gründung jener ersten Gemeinde diese Lektion in der Synagoge gelesen worden wäre, wenn man damals in der Synagoge auch an die Offenbarung gedacht hätte?

Was nun die Prophetie Joel's anbelangt, so haben wir schon darauf hingewiesen, daß sie in Verbindung mit der Thoralektion des Omergesetzes vorgelesen wurde. Heute liest die Synagoge am Sabbat Haazinu Joel 2, 15-27, und die Karaiten in der Krim — wie es Glaue p. 20 vermerkt hat — am Šabuothfeste Joel 2, 28-32 (= 3, 1-5); die griechisch-katholische Kirche liest am Pfingstsonntag Joel 2, 23—3, 5, hingegen liest die röm.-kath. Kirche am Freitag nach Pfingsten Joel 2, 15-27 und am darauffolgenden Sabbat 3, 1-5 (= 2, 28-32), welch letzteren Verse auch von Petrus vorgelesen wurden, als er die erste Gemeinde gegründet haben soll. Diese letzten fünf Verse sind — außer bei den Karaiten — in der Synagoge nicht erhalten geblieben, aber es ist ja natürlich, daß die in der röm.-kath. Kirche entzwei geteilte Lektion einst eine Lektion gebildet hat und daß die Synagoge gerade den Teil, welcher mit der Pfingsterscheinung in enge Beziehung gebracht wurde, weggelassen hat.

Heute liest die Synagoge am zweiten Tag des Šabuothfestes als Prophetenlektion das Gebet des Propheten Habakuk (3, 1-19). Die Tradition des Talmud sagt: „Am Šabuoth ist die Thoralektion: Sieben Wochen sollst du zählen (Deut. 16, 9-12) und die Prophetenlektion das Gebet Habakuk's; nach der Ansicht anderer ist die Thoralektion: Im dritten Monate (Ex. 19, 1—20, 25) und die Prophetenlektion die Vision Ezekiel's; nachdem wir jedoch heute zwei Tage feiern, so folgen wir beiden Ansichten, nur in umgekehrter Ordnung: am ersten Tage lesen wir die Lektionen der Ansicht anderer entsprechend". Also am ersten Tage, am Hauptfeste wird der Ansicht anderer entsprechend gelesen, hingegen die ursprünglich eingebürgerten und durch ältere Praxis sanktionierten Teile müssen sich mit dem zweiten, exilischen Festtage begnügen. Denn nach der talmudischen Tradition waren nicht die Lektionen der anderen die ursprünglichen, sondern Deut. 16 und Habakuk's Gebet; wenn aber zwischen der Vision Ezekiel's und der Offenbarung irgendwie doch ein Zusammenhang erkünstelt werden könnte, so kann in Deut. 16 und Habakuk's Gebet gar keine Macht einen Zusammenhang hineindeuten. Mit der Offenbarung ließe sich noch aus Habakuk's Gebet eine Verbindung fertigstellen, aber die allgemeine Praxis hat ja dieses Gebet nicht am Tage der Offenbarungslektion, sondern im Anschluß an die Erntefestlektion gelesen. Habakuk's Gebet spielt in der Liturgie der griech.-kath. Kirche eine große Rolle, aber auch in der röm.-kath. Kirche wird es am Karfreitag als Tractus gesungen. Sowohl die Vision Ezekiel's, als auch das Gebet Habakuk's wurde erst in der christlichen Urgemeinde gelesen und die Synagoge hatte das Fest der Offenbarung durch neueingeführte Thoralektion

und übernommene Prophetenlektionen mit dem Šabuoth verbunden, um die geeignete Gegenwirkung hervorzurufen.

VII. Rōš Ha-Šanah.[1])

Von der Lektion dieses Festes sagt die Mišnah (Megilla 30 b): „Am Roš Ha-Šanah wird ‚Am ersten Tage des siebenten Monats' (Num. 29, 1-6) gelesen". Der Talmud hingegen kennt schon die volle Ausbildung der Schriftlesung dieses Festes, wie sie auch heute gebräuchlich ist: „Am Neujahrsfest wird als Thoralektion ‚Am ersten Tage des siebenten Monats, (Num. 29, 1-6) und als Prophetenlektion ‚Ein teuerer Sohn ist mir Ephraim' (Jer. 31) gelesen; manche sagen: als Thoralektion wird ‚Der Ewige gedachte der Sarah' (Gen. 21) gelesen und als Prophetenlektion ‚Die Geschichte der Hanna' (1 Sam. 1). Nachdem aber jetzt das Neujahrsfest zwei Tage lang gefeiert wird, so liest man am ersten Tage der Ansicht der manchen entsprechend, hingegen soll am zweiten Tage die Thoralektion ‚Die Aufopferung Isak's' (Gen. 22) und die Prophetenlektion ‚Ein teuerer Sohn ist mir Ephraim' (Jer. 31) sein".

Sicher ist es, daß die ursprüngliche Lektion nur das in der Mišnah erwähnte Festgesetz (Num. 29) gewesen; ebenso gewiß ist es, daß — mögen sie eine noch so unerschöpfliche Fundgrube für geistreiche Neujahrspredigten bilden, — weder die Schwangerschaft der Sarah und der Hanna, noch die Aufopferung Isak's und ‚Ein teuerer Sohn ist mir Ephraim' (in welchem Kapitel der Satz ‚Rachel weint um ihre Kinder' am meisten hervorsticht) Neujahrslektionen sind; sie enthalten nicht die mindeste Hindeutung auf das Neujahrsfest. Was mochte einst die Synagoge dazu bewogen haben, gerade diese Stücke in die Neujahrsliturgie als Schriftlektionen aufzunehmen?

Die Pesiqta (p. 151 b) teilt im Neujahrsabschnitt folgende Predigtbruchstücke mit: „Jehuda bar Nachman begann seine Predigt mit Ps. 47, 6 ‚Aufgefahren ist Gott mit Jauchzen, der Ewige mit Posaunenschall'. R. Jošijah begann seine Predigt mit Ps. 89, 16: ‚Wohl dem Volke, das den Posaunenschall kennt'[2])". Die beiden

1) Vgl. meinen Aufsatz in OLZ., Jahrg. 1908. VI.

2) Im Zusammenhang mit diesen Bruchstücken teilt die Pesiqta (p. 152 b) folgende interessante Polemik mit: „Der Psalmist sagt (81, 4): Blaset am Neumond in das Horn, in der Vollmondszeit (בכסא) für den Tag unseres Festes. Am Neumond des Nisan verhüllt sich der Mond und ist nicht sichtbar, jedoch das Fest jenes Monats ist nicht am Neumond, aber der Psalmvers spricht von einem solchen Feste, welches auf einen Neumond (חודש ונכסה) fällt; dieses Fest kann nur Rōš Ha-Šanah sein". Der Prediger gibt sich hier Mühe, den Psalm, der von כסא-Vollmond spricht, mit dem Neujahrsfest in Einklang zu bringen; dieses Bemühen des Predigers wird erst dann verständlich, wenn wir wissen, daß dieser 81. Psalm in der röm.-kath. Kirche am Sonntage nach Ostern (Albis) als Introitus gesungen wird. Ursprünglich hat man ihn gewiß am Pessach gesagt, um dem Verse: „in der Vollmondszeit für

zitierten Verse haben infolge des Hinweises auf den Schofar einen engen Zusammenhang mit dem Neujahrsfeste. Aber gerade diese beiden Psalmen haben auch in der röm.-kath. Liturgie eine wichtige Rolle, indem dort der 47. Psalm am Sonntage nach Weihnachten als Halleluja, und der 89. Psalm am Weihnachtsfeste während der Dritten Hauptmesse, wie auch an der Octava Nativitatis, am Silvestertage und am Tage der Circumcisio als Offertorium gesungen wird. Was folgt hieraus? Nichts weniger, als daß die erste Christgemeinde die Geburt Jesu am jüdischen Neujahrsfeste gefeiert hat. Die Verlegung der Weihnachten auf den 25. Dezember war vor dem vierten Jahrhundert nicht geschehen, aber der Umstand, daß die röm.-kath. Kirche jene Psalmen, durch welche die spezielle Zeremonie des jüdischen Neujahrsfestes am charakteristischesten ausgedrückt wird, gerade auf Weihnachten erhalten hat, liefert den triftigsten Beweis dafür, daß die Geburt Christi ursprünglich im Rahmen des Rōš Haŝanah gefeiert wurde.

Die jüdische Tradition knüpfte an das Neujahrsfest die Erinnerung an die Weltschöpfung; bei solchem Gedankenkreis war es in der Versammlung der judenchristlichen Urgemeinde unvermeidlich, auch an die Schöpfung der neuen Welt zu denken und davon zu sprechen, wie sich die durch Jesus verkündete Erneuerung der Welt herausbildet; dieser Gedankenkreis mußte sie zur Besprechung der Geburt und des Todes Jesu führen, und da holte man aus der Heiligen Schrift die vermeintlichen Beweise, um die Geburt Jesu zu verteidigen. Die neunzigjährige Sarah und die unfruchtbare Hanna waren ja auch von Gott begnadet und mit Leibesfrucht gesegnet, auch Isak ging den Weg zum Opferaltar, und selbst die Herodianische Verfolgung soll durch Jeremias vorherverkündet sein: Rachel weint um ihre Kinder. Die Synagoge durfte mit der Antwort nicht schuldig bleiben; erst behandelte sie diese Schriftabschnitte in der Predigt, das Publikum gewöhnte sich am Neujahrsfeste Predigten über diese Abschnitte zu hören, schließlich wurden sie in die ständige Liturgie der Schriftlesung des Neujahrsfestes aufgenommen, um das in der Schrift unbewanderte Volk über den richtigen Sachverhalt aufzuklären. Daß von diesen vier Stücken nur die Opferung Isak's eine Lektion der röm.-kath. Liturgie — am Karsamstag — bildet, hingegen die Erzählungen von der Sarah und Hanna, wie auch von Jer. 31 — letzteres am 28. Dezember, am Innocentiumtage, — heute nunmehr nur im Breviarium zu finden sind, läßt sich wohl mit der Entwickelung des römischen Meßbuches erklären; es wird aber doch kein Zufall sein, daß in der griech.-

---

den Tag unseres Festes" gerecht zu werden; die Christgemeinde hat das bewahrt, aber der Prediger der Pesiqta hat sich zur Polemik verstiegen: Wir sagen diesen Psalm zur rechten Zeit, am Neumonde von Tišri.

kath. Liturgie am 24. Juni (7. Juli), am Gedenktage Johannes des Täufers, also des Vorläufers der neuen Weltordnung, heute noch Gen. 17, 15-19, 18, 11-14 und 21, 1-8, gerade jene Stücke, welche die außergewöhnliche, naturwidrige Schwangerschaft der Sarah hervorheben, als Lektionen gelesen werden.

VIII. Jōm Kippur.

Bezüglich der Lektionen des Versöhnungsfestes enthält die Mišnah zwei einander ergänzende Traditionen; nach der einen Tradition (Megilla 30 b) wird „am Versöhnungsfeste ‚Nach dem Tode der beiden Söhne Ahron's' (Lev. 16) gelesen", nach der andern jedoch (Joma 68 b) „liest der Hohepriester ‚Nach dem Tode der beiden Söhne Ahron's' (Lev. 16) und ‚Am zehnten Tage des siebenten Monats' (Lev. 23, 26-32), dann rollt er die Thorarolle zusammen und spricht auswendig das Festgesetz, welches im vierten Buche Mosis (Num. 29, 7-11) steht". Demnach kennt zwar die Mišnah auch hier noch keine Prophetenlektion, dafür aber drei Thoralektionen, welche das bezügliche Festgesetz verkünden, und von welchen Num. 29, 7-11 — nachdem dieses Stück durch den Hohenpriester nur auswendig hergesagt wurde, — keine Hauptlektion gebildet hat.

Der Talmud (Megilla 31 a) spricht auch schon von Prophetenlektionen: „Am Versöhnungsfeste liest man ‚Nach dem Tode der beiden Söhne Ahron's' und als Prophetenlektion ‚So spricht der Herrliche und Erhabene' (Jes. 57, 14); nachmittags liest man ‚Das Gesetz von der Unzucht' (Lev. 18) und als Prophetenlektion ‚Das Buch des Propheten Jonah".

Nach heutigem Gebrauch wird vormittags als Hauptlektion Lev. 16 (Nach dem Tode usw.), als Nebenlektion für den Maphtir Num. 29, 7-11 (das Stück, welches der Hohenpriester nur auswendig gesagt hat), und als Prophetenlektion Jes. 57, 14—58, 14 gelesen; nachmittags liest man Lev. 18, 1-30 (Das Gesetz von der Unzucht) und den Propheten Jonah. Im heutigen Gebrauch fehlt das Stück Lev. 23, 26-32, welches nach der einen Tradition einst die Hauptlektion gewesen ist, aber in der andern gar nicht erwähnt wird.

Nach dieser Auseinandersetzung muß es höchst auffallend sein, daß in der röm.-kath. Kirche am Sabbath der Quatuor Temporum Septembris, welcher Tag mit dem Jōm Kippur so gut wie zusammenfällt, Lev. 23, 26-32 gelesen wird, welches Stück die Hauptlektion der einen Mišnah ist, hingegen in der andern ganz verschwiegen wird! Es ist sehr wahrscheinlich, daß die ursprüngliche Lektion des Versöhnungsfestes Lev. 16 war, welches beide Quellen erwähnen und welches das Darbringen des Versöhnungsopfers verkündet. Vielleicht hat man in den judenchristlichen Versammlungen, welche noch die synagogalen Feste feierten, aber

gegen die blutigen Opfer bereits offen auftraten, diese Lektion weggelassen, und an ihrer Stelle oder vielleicht neben ihr Lev. 23, 26–32 gelesen, wo vom Darbringen des Opfers nur flüchtig, aber desto mehr von der Versöhnung und Selbstpeinigung gesprochen wird. Dieses Stück hat die Kirche erhalten, hingegen fehlt es im synagogalen Ritus.

Was nun die Prophetenlektionen dieses Festes anbelangt, so kann für Jes. 57, 14—58, 14 die Priorität unzweifelhaft festgestellt werden, wenn wir dessen Inhalt betrachten und dabei bedenken, daß in der röm.-kath. Kirche Jes. 58, 1–9a am Freitag nach Cinerum, und Jes. 58, 9b–14 am darauffolgenden Sabbat (also an den Bußetagen) gelesen werden. „Kann etwa derartig ein Fasten sein, wie Ich es haben will: ein Tag, an dem der Mensch sich kasteit? Daß einer der Binse gleich seinen Kopf niederbeugt und Sack und Asche unterbreitet? Kannst du das ein Fasten nennen und einen Tag des Wohlgefallens für den Ewigen? Ist nicht vielmehr das ein Fasten, wie Ich es haben will: ungerechte Fesseln abnehmen, die Bande des Joches lösen, Zerschlagene frei ausgehen lassen, jegliches Joch sprengen, daß du dem Hungrigen dein Brot brichst und umherirrende Elende ins Haus hineinführst, daß, wenn du einen Nackenden siehst, du ihn bekleidest, und deinem Fleische dich nicht entziehst, usw." Nein, nicht die Synagoge hat diese Prophetenlektion, welche von Buße und Kasteiung in solchem Tone spricht und festgewurzelte Anschauungen betreffs des Fastens verurteilt, für den Tag des Fastens erwählt; zuerst hat man sie aus polemischen Gründen in der judenchristlichen Versammlung gelesen, dann war die Synagoge genötigt, diese Prophetie zum Zwecke einer Gegenwirkung zu erörtern.

Die zweite Prophetenlektion des Tages ist der Prophet Jonah, dessen Buch in der griech.-kath. Kirche am Karsamstag, und in der röm.-kath. Kirche abgekürzt (3, 1–10) am Montage vor Palmsonntag und am Karsamstag (nach Glaue p. 20 wurde es noch im vierten Jahrhundert am Mittwoch der Karwoche gelesen) die Lektion bildet. Dieses Prophetenbuch spricht zwar viel von aufrichtiger Buße, wodurch dessen Verwendung gerade am Jōm Kippur angezeigt ist, aber das Andentagkommen des Propheten nach drei Tagen und die vierzigtägige Dauer der Buße ist sehr geeignet, die Priorität für die christliche Urgemeinde zu reklamieren.

Wenn aber die Kirche die Thoralektion des Versöhnungsfestes (Lev. 23, 26–32) für den letzten Sabbat des Monats September, also für die Zeit des Jōm Kippur erhalten hat, warum sind dann die Prophetenlektionen aus Jesaja und Jonah in die Zeit der Karwoche verlegt worden? Gewiß, die Karwoche ist auch eine Zeit der Buße, wodurch die Verlegung gerechtfertigt erschiene, daß aber hier von keiner bloßen Verlegung die Rede sein kann, das beweist uns die Pesiqta. Sie sagt nämlich im Jōm-Kippur-Abschnitt (p. 174b) folgendes: „R. Chijja bar Abba fragte: Wenn die Söhne Ahron's am ersten Tage des Monats Nissan gestorben waren, warum lesen

wir dann über ihren Tod am Jōm Kippur? Damit wir es wissen sollen, daß, wie der Jōm Kippur versöhnend wirkt, so auch der Tod der 'Gerechten versöhnend wirkt". Wir würden uns nicht wundern, wenn dieser Satz in der christlichen Urgemeinde erklungen wäre, aber er wurde in der Synagoge gepredigt, in einer Zeit, da eine heftige Polemik gegen das entstehende Christentum geführt wurde, da muß doch der Monat Nissan mit dem Tode der Söhne Ahron's im Zusammenhang mit Jōm Kippur irgendwelche Bedeutung gehabt haben! Kann da bloß an eine einfache Verlegung der Prophetenlektion gedacht werden?

Noch auffallender ist die Fortsetzung der Pesiqta (p. 174 b): „Damit soll Ahron in das Heiligtum kommen (Lev. 16, 3); hierauf bezieht sich Ps. 27, 1: ‚Der Ewige ist mein Licht und mein Heil, wen habe ich zu fürchten?' Diesen Psalmvers bezog R. Eliezer auf den Durchzug durch das Rote Meer: ‚Mein Licht' auf dem Meere, denn es heißt ‚Er erleuchtete die Nacht' (Ex. 14, 2); ‚Mein Heil' auf dem Meere, denn es heißt ‚Bleibet stehen und sehet das Heil Gottes' (ib. 13); ‚Wen habe ich zu fürchten' wie auch Mose zum Volke gesprochen hat ‚Fürchtet euch nicht' usw."; auf solche Weise bringt R. Eliezer den ganzen Psalm mit dem Durchzuge durch das Rote Meer in Verbindung. Aber die Pesiqta begnügt sich nicht mit R. Eliezer's Predigt allein; sie setzt fort (p. 175 b): „Die Rabbanan beziehen den 27. Psalm auf Rōš Ha-Šanah und Jōm Kippur; ‚Mein Licht' ist der Rōš Ha-Šanah; ‚Mein Heil' ist der Jōm Kippur; ‚Wen habe ich zu fürchten' mein Sang und meine Stärke ist Gott;" hierauf vergleichen auch die Rabbanan Satz für Satz den 27. Psalm mit dem Siegeslied Mosis. Wie kommt unter die Jōm-Kippur-Predigten die Zusammenstellung des 27. Psalms mit diesem Siegeslied?

Der 27. Psalm hat in der röm.-kath. Liturgie eine bedeutende Rolle; er wird als Introitus gesungen am Dienstag der zweiten Woche der Quadragesima, am Dienstag der vierten Woche der Quadragesima und am Sonntag der Himmelfahrtswoche; als Graduale wird er am Freitag und Samstag nach Cinerum gesungen (also an denselben Tagen, da auch Jes. 58, 1–14 als Lektion zur Vorlesung gelangt!); als Kommunion kommt er am Freitag und Samstag vor Palmsonntag, und am 5. und 6. Sonntag nach Pfingsten vor. Die Synagoge liest den 27. Psalm heute vom Neumonde Elul angefangen bis nach dem Hüttenfest; die Kirche hat demnach den 27. Psalm mit den Prophetieen des Jesajah und Jonah zusammen von der Bußezeit der Synagoge in die Bußezeit der Kirche verlegt; was hat aber den Prediger der Pesiqta dazu bewogen, daß er sich am Jōm Kippur mit Pessachgedanken befaßt? Das uns zu Gebote stehende Material gestattet es nicht, daß wir uns hierüber in Vermutungen einlassen; wir konstatieren nur die Tatsache, daß die Prediger der Synagoge am Jōm Kippur gewiß nicht ohne Grund den Siegeszug durch das Rote Meer erwähnt haben, und daß auch R. Chijja nicht ganz

grundlos gesagt hat, man lese am Jōm Kippur deshalb den Tod der Söhne Ahron's, die in Nissan gestorben sind, weil der Tod gerecht und versöhnend wirkt, wie der Jōm Kippur.

IX. Sukkōth.

Als Lektion des Hüttenfestes wird in der Mišnah (Megilla 30 b) nur folgendes angegeben: „Am ersten Tage liest man das Festgesetz aus dem dritten Buche Mosis (Lev. 23, 33-44), an den übrigen Tagen das auf den betreffenden Tag bezügliche Opfergesetz (Num. 29, 12-39)".

Dem gegenüber weiß der Talmud (Megilla 31 a) schon ausführlich zu berichten, daß „am ersten Tage das Festgesetz aus dem dritten Buche Mosis und als Prophetenlektion ‚Siehe, es kommt der Tag des Ewigen' (Zach. 14, 1) gelesen wird; nachdem jetzt aber zwei Tage gefeiert werden, so wird am zweiten Tage als Thoralektion dasselbe, und als Prophetenlektion ‚Das Hüttenfest des Königs Salomon' (1 Kön. 8, 2) gelesen; an den übrigen Tagen liest man die bezüglichen Opfergesetze; am ersten von den zwei letzten Festtagen ist die Thoralektion Deut. 15, 19—16, 17 (Hüttenfestgesetz) und die Prophetenlektion die Fortsetzung des Salomonischen Festes (1 Kön. 8, 54); am letzten Tage ist die Thoralektion Deut. 33, 1 (Mosis Segen) und die Prophetenlektion wiederum ein Teil der Erzählung des Salomonischen Festes (1 Kön. 8, 22); am Sabbattage, welcher in die Festwoche fällt, sowohl in der Pessach- als auch in der Sukkothwoche, wird als Thoralektion ‚Siehe, du sagtest mir, führe hinauf mein Volk' (Ex. 33, 12) gelesen, als Prophetenlektion kommt aber in der Pessachwoche ‚Die Wiederbelebung der Gebeine durch Ezekiel' (37) und in der Sukkothwoche ‚Der Sturz Gog's' (Ez. 38) zur Verlesung".

Der heutige Brauch der Synagoge weicht von diesem talmudischen Bericht nur insofern ab, daß am letzten Tage Josua 1, 1-18 gelesen wird, statt 1 Kön. 8, 22, aus welchem Buche während des Festes ohnehin schon zweimal gelesen wurde.

Ein Blick auf diese Auswahl genügt, um zu erkennen, daß die Festsetzung dieser Prophetenlektionen nur sehr spät erfolgen konnte.

Die Abschnitte aus Ezekiel und Josua haben mit dem Hüttenfeste nichts Gemeinsames; Ezekiel 38 wurde auf den Sukkōth-Festsabbat deshalb aufgenommen, weil man am Pessach-Festsabbat Ezekiel 37 gelesen hat. Das erste Kapitel des Buches Josua hat man deshalb aufgenommen, weil an dem Tage der Segen Mosis, das letzte Kapitel der Thora gelesen wird, und wollte damit den Anfang der prophetischen Bücher mit dem Ende der Thora verbinden. Solche Rücksichten konnten aber nicht früher maßgebend sein, als zu jener Zeit, wo die Prophetenlektionen endgültig festgesetzt wurden.

In enger Beziehung steht mit dem Feste die Erzählung des Salomonischen Hüttenfestes und seine Tempelweihe, welche — wie

der Talmud berichtet — in drei Absätzen vorgetragen wurde. Aber auch diese Lektion gehört zu den später ausgewählten; da ja der Talmud selbst es für nötig gefunden hat, zu erklären ‚weil heute zwei Tage gefeiert werden', so mußte man auf diese als Hauptfeste eingeführten Tage für Prophetenlektionen sorgen.

Die einzige Prophetenlektion, deren Ursprünglichkeit nicht angezweifelt werden kann, ist Zach. 14. Welche Versammlung hat nun diese Prophetenlektion zuerst gelesen, und hat es außer dieser nicht auch andere Prophetenlektionen gegeben?

Die röm.-kath. Kirche liest das Sukkōthgesetz Lev. 23, 33–34 am Sabbat der Quatuor Temporum Septembris, also in einer dem Sukkōthfeste entsprechenden Zeit, und Zach. 14, 5–7 wird als Kommunion gesungen am Freitag der dritten Adventswoche, also im Festkreise der Weihnachten, welche ursprünglich im Festkreise des Monats Tišri gefeiert wurden. Sollen wir da noch die Frage nach der Priorität aufwerfen? Wohl spricht Zach. 14, 16 von den Völkern, welche nach Jerusalem wallen werden, um dort das Sukkōthfest zu feiern, aber der Anfang der Prophetie, wo der Ewige sich auf den Ölberg niederläßt, um Gericht über die Völker zu halten, erregt den berechtigten Verdacht, daß diese Lektion zuerst in der christlichen Urgemeinde gelesen wurde.

Bestärkt wird dieser Verdacht auch dadurch, daß die röm.-kath. Liturgie noch andere, für das Hüttenfest geeignete Prophetenlektionen erhalten hat, von welchen aber die Synagoge heute nichts mehr weiß. In der Kirche wird am Mittwoch der Quatuor Temporum Septembris — also zur Sukkōthfestzeit — Amos 9, 13–15 (Ich werde David's zerfallene Hütte aufrichten) und Neh. 9, 1–10 (Das Hüttenfest der aus dem Exil Zurückgekehrten) als Lektion gelesen. Ferner liest man am Karsamstag und am Sabbat vor Pfingsten Jes. 4, 1–6 (Es wird eine Hütte sein zum Schatten bei Tag usw.). Diese Lektionen kennt die Synagoge nicht, aber es wird wohl kein Zufall gewesen sein, daß die Pesiqta' in den Sukkōthabschnitten Predigtbruchstücke über Jes. 4, 6 (p. 185b und 187a) und Neh. 9, 6 (p. 186a) hat, und daß Amos 9 — wenn auch nur auf Sabbat Kedošim — unter den Prophetenlektionen des Jahres doch zu finden ist? Heute können wir es nicht mehr wissen, warum Amos 9 vom Sukkōthfest, wohin es eben gehört, auf Sabbat Kedošim, wohin es durchaus nicht gehört, verlegt wurde; sicher ist es, daß hier die spätere Regelung der Prophetenlektionen eine ungerechtfertigte Verwirrung gemacht hat.

Die Psalmen, welche in den Sukkōthabschnitten der Pesiqta behandelt werden und welche auch in der röm.-kath. Liturgie vorkommen, könnten hier manches erklären; diese Psalmen sind: 16,

19, 26, 27, 40, 89, 90, 96, 102, 109 und 140, welche jedoch in der Kirche an solch verschiedenen Tagen und Festen gesagt werden, daß wir aus ihnen keinen Schluß ziehen können. Größtenteils singt man sie heute im Osternfestkreise, ein kleiner Teil wird im Weihnachtenfestkreise vorgetragen, mit Bestimmtheit können wir nur auf Ps. 90 hinweisen, welcher in der Pesiqta zweimal (p. 197 a) zitiert wird, aber auch in röm.-kath. Liturgie am Freitag und Samstag der Quatuor Temporum Septembris, also zur Sukkōthfestzeit, als Introitus dient.

X. Chanukkah.

Der 1901. Jahrgang des ‚Jahrbuches für jüdische Geschichte und Literatur' enthält (p. 70 ff.) einen sehr lehrreichen Aufsatz über ‚Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender' von Prof. Bacher, wo an der Hand der geschichtlichen Beziehungen des 1. August, welcher Tag im katholischen Kalender mit Commemoratio Sanctorum Macchabaeorum Martyrum bezeichnet ist, dargelegt wird, daß nicht nur die Urchristen in Antiochien, sondern auch die Juden in Palästina die Erinnerung an die Makkabäerhelden mit dem 9. Ab, dem Gedenktag der Zerstörung des Heiligtums, verbunden haben.

Diese Verbindung war beiderseits die natürliche Folge der Ideenassoziation; dafür aber, daß die Kirche wirklich die mit dem Chanukkahfeste verbundene Erinnerung an die Makkabäer bewahrt hat, liefert uns den klarsten Beweis das Breviarium Romanum, wo alle Tage des Monats Oktober — also dem Monat Kislev entsprechend — die Apokryphenbücher der Makkabäer an die Reihe kommen; hieraus folgt, daß die Kirche das charakteristische Andenken des Chanukkahfestes erhalten hat. Ist aber in der Kirche auch von den Lektionen dieser Tage etwas erhalten geblieben?

Die Mišnah (Megilla 30 b) erwähnt nur die Thoralektion: „Man liest die Opfer der Stammesfürsten" (Num. 7), welcher Abschnitt auch inhaltlich dem Charakter der Tempelweihe durch die Makkabäer entspricht. Der Talmud verzeichnet schon auch die Prophetenlektionen, indem er sagt (Megilla 31 a): „Zur Prophetenlektion dienen die Lampen des Zacharia (Zach. 2, 14—4, 7); wenn aber in die acht Tage des Chanukkahfestes zwei Sabbate fallen, so liest man am ersten Sabbat über die Lampen des Zacharia, am zweiten aber über die Lampen des Königs Salomo (1 Kön. 7)".

Von allen diesen Lektionen findet sich in der Liturgie der Kirche keine Spur; höchstwahrscheinlich hat bereits die erste Urgemeinde, als Protest gegen die Wiederherstellung des Tempels, dieses Fest überhaupt nicht durch festliche Versammlung gefeiert. Oder soll etwa das Chanukkahfest eine so späte Einrichtung sein, daß eine Übernahme der Lektionen bereits unmöglich war, da die Scheidung schon abgeschlossen gewesen ist?

Die Wichtigkeit dieser Frage wird eben durch die Pesiqta bewiesen.

Es ist sehr auffallend, daß unter den vielen Predigtbruchstücken der Pesiqta für dieses Fest nicht eines zu finden ist, welches auf die Lampen des Zacharia, oder des Salomo, oder auf die Chanukkahlampe, oder überhaupt auf die Bedeutung des Festes hinweisen würde. Ferner ist es sehr auffallend, daß in diesem Abschnitte überraschend viele Erklärungen über Zitate aus dem Hohen Liede mitgeteilt werden; welcher Zusammenhang besteht denn zwischen dem Chanukkahfest und dem Hohen Liede, welches im Pessachfestkreise gelesen wurde? Am auffallendsten ist es jedoch, daß — nachdem acht Seiten hindurch das Hohe Lied erklärt wird — ohne jeden Übergang — was freilich durch die Aneinanderreihung der Bruchstücke erklärlich ist — die Frage auftritt: „Wer ist es, der in den Himmel hinaufging und von dort wieder herniederstieg? Es ist der Ewige, von dem der Psalmist (47, 6) sagt: Gott stieg unter Posaunenschall hinauf". Die Pesiqta setzt die Frage fort und beweist aus der Schrift, daß Mose und Elijahu diejenigen waren, die in den Himmel hinaufstiegen. Nehmen wir noch die Bemerkung der Pesiqta hinzu: „Einst hielt sich der Geist Gottes (die Sekhinah) auf der Erde auf, aber infolge der Sündhaftigkeit der Geschlechter zog er sich stufenweise in den siebenten Himmel zurück; dann kamen wieder fromme Geschlechter und da stieg die Sekhinah mit je einer Stufe wieder hernieder, bis endlich Mose gekommen war, und mit ihm kam auch die Sekhinah auf die Erde", so gewinnen wir die Überzeugung, daß dieser, jetzt auf Chanukkah bestimmte Pesiqtaabschnitt, eigentlich gar keine Chanukkahpredigten enthält, und ursprünglich eine ganz andere Bestimmung haben mußte.

Dieses Rätsel löst uns der oben zitierte 47. Psalm, der in der röm.-kath. Kirche als Introitus, Halleluja und Offertorium gesungen wird am Himmelfahrtstage (In Ascensione Domini), welches Fest noch zum Osternfestkreis gerechnet werden kann. Die Synagoge durfte nicht schweigen; sie mußte es beweisen, daß nicht Jesus derjenige war, der die Sekhinah herunterbrachte, sondern Gott, Mose und Elijahu! Und wenn wir schon davon absehen müssen, den Himmelfahrtstag zum Osternfestkreise zu rechnen, nachdem ihn die Kirche zum Pfingstfest zählt, so ist es doch interessant, daß während der Vigilie des Himmelfahrtstages Eph. 6 als Lektion gelesen wird, dessen 15. Vers vom „Evangelium des Friedens" spricht, wodurch die eingehende Behandlung des Hohen Liedes in diesem Pesiqtaabschnitte gerechtfertigt wird, indem die Prediger den Verfasser des Hohen Liedes, den König Salomo, den jüdischen „Friedensfürsten" (שהשלום שלו) den polemischen Angriffen gegenüberstellen wollten.

Aber da muß schon die Frage beantwortet werden, wann denn

eigentlich Num. 7 gelesen wurde, in dessen Verbindung die Pesiqta diese Predigten zusammengestellt hat?

Herr Prof. Bläu ist der Meinung, daß der Bericht des Talmud über den dreijährigen Zyklus in Palästina den Tatsachen nicht entspreche, und daß Babylonien nur den ursprünglichen palästinensischen Brauch mit dem einjährigen Zyklus erhalten habe. Diese Vermutung scheint hier einen Beweis gefunden zu haben. Oben haben wir darauf hingewiesen, daß am letzten Tage des Sukkōthfestes Josua 1 gelesen wurde, damit das erste Kapitel der Prophetenbücher mit dem letzten Kapitel der Thora verbunden werde. Wenn es demnach in Palästina eine Zeit gegeben hat, wo am Sabbat nach dem Sukkōthfeste die Thora begonnen wurde, so fiel Num. 7 — wie er auch heute auf den Sabbat nach Šabuoth fällt — jedenfalls auf einen solchen Sabbat, wo eine Polemik gegen die Himmelfahrt Jesu noch aktuell sein konnte. Später, als die Lektionen geregelt wurden, nahm die für Chanukkah ausgewählte Lektion Num. 7 auch die Predigten mit hinüber auf Chanukkah, worauf sie durchaus nicht passen.

XI. Rōš Chōdeš.

Die Thoralektion für den Neumondstag war — nach Talmud Megilla 21 b — Num. 28, 1-15: das Opfergesetz. Eine Prophetenlektion kennt auch der Talmud nicht, denn schon in der Mišnah findet sich die Bestimmung, daß am Neumond, wie an Wochentagen keine Prophetenlektion gelesen wurde. Hat man aber eine besondere Prophetenlektion gelesen, wenn der Neumond auf einen Sabbat fiel? Gewiß hat man einen solchen Sabbat mit einer besonderen Lektion ausgezeichnet und diese Lektion soll das 66. Kapitel des Propheten Jesaja gewesen sein.

Der vorletzte Vers dieses Kapitels verkündet zwar, daß „an jedem Neumond und jedem Sabbat werden alle Sterblichen kommen und sich vor Mir verbeugen, so spricht der Ewige", in welchen Worten der Zusammenhang zwischen dem Neumondsabbat und der Prophetenlektion aufgefunden und der synagogale Ursprung der Lektion vermutet werden könnte, aber die einleitenden Verse dieser Lektion protestieren entschieden gegen eine solche Annahme, daß die Synagoge diesen Abschnitt zu einer Zeit ausgewählt hätte, wo im Heiligtum noch Opfer dargebracht wurden. Der vorletzte Vers hat keine Beweiskraft für die synagogale Einrichtung, denn bei der Auswahl der Lektionen war man auch in der christlichen Urgemeinde darauf bedacht, daß ein Zusammenhang zwischen der Lektion und dem betreffenden Tag nicht vermißt werde. „So spricht der Ewige: Der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füße Schemel; was wäre das für ein Haus, das ihr mir bauen wolltet, und welcher Ort meine Ruhestätte? Hat doch meine Hand dieses alles gemacht, so daß alles dieses entstand, ist der Spruch des Ewigen. Auf solche aber blicke ich hin: auf die, welche elend und zerschlagenen Geistes

sind und um meines Wortes willen erzittern. Wer Stiere schlachtet, der erschlägt Menschen; wer Schafe opfert, würgt Hunde; wer Speiseopfer darbringt, es ist wie Schweinsblut; wer Weihrauch verbrennt, grüßt einen Abgott." Solches konnte und durfte nur in einer solchen Versammlung vorgelesen werden, wo man über das Opferwesen bereits den Stab gebrochen hat. Diese Ausführung des Propheten konnte im Anschluß an die Lektion des Neumondopfers nur jene Gemeinde lesen, welche das Opfer verhöhnt und verurteilt hat. Als hörten wir den Hohn, der in der christlichen Urgemeinde nach Verlesung der Tageslektion: „Befehle den Kindern Israels, mein Opfer, meine Speise usw." verklungen war: Bedarf denn Gott der Speise? Die Synagoge mußte sich verteidigen, wollte sie den Boden unter ihren Füßen nicht verlieren; sie nahm dieselbe Lektion in den Rahmen der Predigt auf, um eine Gegenwirkung hervorzurufen.

Die Spuren dieser Predigten sind in der Pesiqta (p. 57 a) enthalten. „Mein Opfer, Meine Speise; hierauf bezieht sich Ps. 50, 12: Wenn Ich hungrig bin, sage Ich es dir nicht, denn Mir gehört die Welt und Alles, was darinnen ist. Kann man sich denn von Gott denken, daß Er hungrig oder durstig wäre?" Um diese eine Frage drehen sich die Predigten der Pesiqta mehrere Seiten hindurch, welche Predigten jedoch das Publikum nicht befriedigt zu haben scheinen, denn sogar die Frage: „Nachdem wir jetzt keine Opfer mehr darbringen, wozu befassen wir uns noch immer mit ihnen?" (p. 60 b) mußte beantwortet werden. „Gott sprach: Wenn ihr euch damit befaßt, so nehme Ich an, als wenn ihr es dargebracht hättet." Gewiß hat es in der Versammlung solche gegeben, die eine Abschaffung der Opferlektion beantragt haben, damit sie dem Hohne der Christgemeinde nicht ausgesetzt seien.

Die röm.-kath. Liturgie hat Jes. 66 nur im Breviarium, am Freitag der vierten Adventswoche. Wohl wird dort Jesaja vom ersten Adventstage an täglich gelesen, aber gerade diese Prophetenlektion des Neumondsabbats muß irgendwie mit der Adventszeit zusammenhängen, denn auch der 50. Psalm, auf welchen sich die Pesiqta hier beruft, wird in der Adventszeit, am zweiten Sonntag als Graduale gesungen[1]). Wir können heute diesen Zusammenhang nicht mehr ermitteln, aber die obigen Ausführungen beweisen es, daß die Synagoge sich selbst angegriffen hätte, wenn sie die Prophetenlektion für den Neumondsabbat ursprünglich nicht ausschließlich zu polemischen Zwecken aufgenommen hätte.

---

1) Vielleicht ist Rōš Ha-Šanah, der erste Neumond des Jahres, womit die Adventszeit zusammenhängt, dafür bestimmend gewesen, daß diese Lektion für alle Neumond-Sabbate geblieben ist und ursprünglich wurde sie vielleicht am ersten Neumond des Jahres gelesen.

XII. Fasttage.

Die Mišnah kennt keine Fasttagslektionen und selbst der Talmud (Megilla 31 b) spricht noch von unentschiedenem Brauch. „R. Huna sagte: Wenn der Neumond des Monats Ab auf einen Sabbat fällt, da liest man ‚Eure Neumonde und Feste haßt meine Seele' (Jes. 1); . . . und was ist die Prophetenlektion des 9. Ab? Rabh sagte: Ach wie ist sie zur Buhlerin geworden (Jes. 1, 21); und die Thoralektion? Manche sagen: Wenn ihr auf Mich nicht hört (Lev. 26, 14); R. Nathan ben Joseph sagte: Wie lange verhöhnt Mich dieses Volk (Num. 14, 11); andere sagen: Wie lange wird diese böse Gemeinde gegen Mich murren? (Num. 14, 27); Abaji sagte: Heute ist es gebräuchlich zu lesen: Wenn dir Kinder geboren werden (Deut. 4, 15) und als Prophetenlektion: Zusammenraffen will Ich sie (Jer. 8, 13)."

Der letzte Brauch ist in der Synagoge für den Morgengottesdienst des 9. Ab geblieben, beim Nachmittagsgottesdienst jedoch — wie auch an allen sonstigen Fasttagen — ist die Thoralektion Ex. 32, 11 (Mosis Gebet für das Volk, welches das goldene Kalb angebetet hat) und die Prophetenlektion Jes. 55, 6—56, 8.

Die Fasttagslektionen waren noch nicht einmal in der gaonäischen Periode einheitlich geregelt. Der Gaon Amram (Sziddur p. 35 und 43) hat weder auf den Nachmittagsgottesdienst des 9. Ab, noch auf die andern Fasttage eine Prophetenlektion. Der Gaon Haja schreibt für den Nachmittag des 9. Ab Hosea 14, 2 (Šubhah) als Lektion vor (Tur Orach Chajim 559). Nach den Tosaphoth (Megilla 31 b) soll am Gedaljahfasttag Jes. 55, 6—56, 8 (Diršu) gelesen werden.

Um die ursprünglichen Lektionen gewinnen zu können, müssen wir untersuchen, welche von diesen Lektionen sich in der kath. Liturgie erhalten haben. Deut. 4 und Jer. 8 kommen in der kath. Liturgie nicht vor; von diesen Stücken sagte Abaji im Talmud: „Heute ist es gebräuchlich zu lesen," welche Worte nur auf eine Zeit bezogen werden können, als die Ausscheidung des Christentums bereits perfekt war; deshalb kann auch die Kirche diese Lektionen nicht mehr haben. Alle übrigen Lektionen aber kommen auch in der Kirche vor.

Ex. 32, 11-14 (Vajchal) ist das Offertorium der röm.-kath. Kirche am Donnerstag der zweiten Woche der Quadragesima und am 12. Sonntag nach Pfingsten *(welcher Sonntag gewöhnlich im September ungefähr mit dem Gedaljahfasttag zusammenfällt)* und die Fortsetzung dieses Stückes, welche auch heute in der Synagoge gelesen wird: Ex. 34, 4-8 ist *die Lektion der gricch.-kath. Kirche am 6. (19.) August; in welche Zeit ungefähr der 9. Ab fällt.*

Jes. 1 (Chazon), welches nach dem Talmud am Neumondsabbat des Monats Ab gelesen wurde, ist durch

die Verse 16—19 am Mittwoch der vierten Woche der Quadragesima (also auch in der Fastzeit) vertreten. In diesem Abschnitt spricht der Prophet von den Sünden des Volkes und den Verirrungen des Fürsten mit solch schneidenden Ausdrücken, daß man es voraussetzen kann, daß diesen Abschnitt diejenigen auf den 9. Ab als Prophetenlektion ausgewählt haben, welche nicht um die Zerstörung des Heiligtums getrauert haben.

Jes. 55, 6—58, 8 (Diršu) ist in der Kirche durch 54, 17—55, 11 am Karsamstag, und 55, 6-11 am Dienstag der ersten Woche der Quadragesima (also Anfang und *Ende der Fastenzeit*) vertreten.

Was endlich Hosea 14, 2-10 (Šubhah) anbelangt, welches Stück *durch den Gaon Haja für den Nachmittag* des 9. Ab vorgeschrieben *wurde, und heute am Sabbat Vajjélech*, vor Jōm Kippur, nach *sephardischem Ritus gelesen* wird, so kommt es in der röm.-kath. *Liturgie* am Freitag der Quatuor Temporum Septembris vor, welcher Tag mit dem Jōm Kippur ungefähr zusammenfällt. Nach aschkenazischem Ritus ist die Prophetenlektion des Sabbat Vajjélech Jes. 55, 6 (Diršu), welches Stück heute an jedem Fasttag gelesen wird. Weiter unten führen wir den Beweis, daß Hosea 14 die Prophetenlektion des Bußesabbats gewesen und nicht Jes. 55, welch letzteres Stück ursprünglich die Lektion des Gedaljahfasttages gewesen ist.

Im Talmud wird auch der Thoralektion Lev. 26, 14 für den 9. Ab Erwähnung getan; die Synagoge hat die Spuren dieser Lektion nicht bewahrt, aber die griech.-kath. Kirche liest heute noch Lev. 26, 3-25 am 1. (14.) September am kirchlichen Neujahrstage! Die Lektion hat mit Neujahrsgedanken nichts zu tun, aber die uralte Lektion des 9. Ab hat sich in der griech.-kath. Kirche um zwei bis drei Wochen auf den 1. September verschoben.

Die dem 9. Ab voraufgehenden drei Sabbate werden in der synagogalen Tradition Trauersabbate der Strafe genannt, an welchen Jer. 1. 2 und Jes. 1 gelesen wurde. Die Tosaphoth (Megilla 31 a) beweisen, daß der zusammenfassende Charakter dieser drei Sabbate kein ursprünglicher war, indem sie sagen: „Unser Brauch, daß wir uns drei Sabbate hindurch auf den Erinnerungstag der Zerstörung vorbereiten, gründet sich auf die Pesiqta“. Die Pesiqta nämlich hat drei Abschnitte von Predigtsammlungen über Jer. 1. 2 und Jes. 1 und auf Grund dieser drei Abschnitte hat sich die Benennung der drei Trauersabbate entwickelt. Wenn diese drei Sabbate ursprünglich zusammen gehört hätten, so hätte man gewiß für alle drei Sabbate aus Jesajah die Prophetenlektionen genommen, wie man auch an den sieben Sabbaten nach dem 9. Ab ausschließlich aus Jesajah gelesen hat; und wie diese sieben Lektionen alle in der röm.-kath. Liturgie gefunden werden, so würden wir dort nicht nur Jes. 1, sondern auch Jer. 1 und 2 finden. Die letzteren wurden bei der

endgültigen Regelung der Prophetenlektionen für diese Sabbate bestimmt, um in den Tagen der Vorbereitung auf den traurigen Gedenktag aus den Reden des Propheten der Klagelieder zu lesen. Jer. 1 war einst Prophetenlektion, aber nicht an diesem Trauersabbat; darüber werden wir weiter unten ausführlich sprechen.

XIII. Trost-Sabbate.

Wir haben bereits auf die Bemerkung der Tosaphoth hingewiesen, daß die dem 9. Ab voraufgehenden drei Trauersabbate und die darauf folgenden sieben Trostsabbate auf die Einteilung der Pesiqtaabschnitte zurückzuführen sei. Es ist zweifellos, daß sich die Synagoge in den dem Gedenktage der Zerstörung folgenden Versammlungen mit der Zukunft getröstet hat. Es bleibt allerdings fraglich, ob diese Zukunftsgedanken und die auf eine Wiederbelebung des Reiches gerichteten Hoffnungen tatsächlich sieben Wochen hindurch die Synagoge beschäftigt haben, oder nur eine Woche, den unmittelbar darauf folgenden Sabbat allein, wie auch vor dem 9. Ab nur ein Sabbat dem Trauergedanken geweiht war, und ob die übrigen sechs Sabbate nicht vielmehr eine Vorbereitung für Rōš Ha-Šanah gewesen sind; das alles läßt sich heute mit voller Bestimmtheit nicht entscheiden. Wie aber einerseits an den sechs Sabbaten hie und da auf die Zerstörung des Heiligtums gerichtete Gedanken aufschimmern, was ja infolge der Nähe zu diesem Gedenktag natürlich ist, so finden wir andererseits auch dafür viele Belege, daß nicht alle Prophetenlektionen der sieben Trostsabbate auf die Erinnerung an die Zerstörung Bezug gehabt haben.

A. Die Prophetenlektion des ersten Trostsabbats ist Jes. 40, 1–26 (Tröstet, tröstet mein Volk). Dieser Abschnitt, welcher außer dem Anfangsworte „Tröstet" gar nichts enthält, weshalb er am Sabbat nach dem 9. Ab gelesen werden sollte, kommt in der röm.-kath. Liturgie am Sabbat der dritten Adventswoche als Lektion (40, 9–11) und in der Vigilie von Weihnachten als Kommunion (40, 5); und die griech.-kath. Kirche liest Jes. 40, 1–9 am Geburtstage Johannes des Täufers (24. Juni = 7. Juli), also entsprechend dem ursprünglichen judenchristlichen Neujahrsgedankenkreise. Ferner muß hier in Betracht gezogen werden, daß in der röm.-kath. Kirche der 137. Psalm (An den Strömen Babel's) als Offertorium am 20. Sonntag nach Pfingsten gesagt wird, also sieben bis acht Wochen vor Weihnachten, welcher Zeitraum — von Rōš Ha-Šanah zurückgerechnet — gerade mit der Trauerwoche des 9. Ab zusammenfällt. Ferner wird in der Kirche am 21. Sonntag nach Pfingsten, also sechs bis sieben Wochen vor Weihnachten = sechs bis sieben Wochen vor Rōš Ha-Šanah,

als Offertorium Hiob 1, 1—2, 1 gelesen, wobei zu beachten ist, daß die Pesiqta für den Sabbat nach dem 9. Ab (Nachamu) öfters (p. 123b und 126b) aus dem Buche Hiob zitiert, was zu beweisen scheint, daß einst um die Zeit des 9. Ab Hiob gelesen wurde. Ferner wird in der Kirche am 24. Sonntag nach Pfingsten als Evangelium Matth. 24 gelesen, in dessen zweitem Vers Jesus den Spruch getan hat, daß nicht ein Stein auf dem andern bleiben werde. Ferner wird in der Kirche am 23. und 24. Sonntag zweimal nacheinander *als Introitus Jer. 29, 11–14 die bezeichnendste Stelle des Trostbriefes, den Jeremias ins Exil gesendet hat, gelesen:* „Denn Ich bin Mir wohl bewußt der Gedanken, die Ich gegen euch hege, spricht der Ewige, Gedanken zum Heil und nicht zum Unheil, euch eine hoffnungsreiche Zukunft zu gewähren; so will Ich Mich von euch finden lassen und will euer Geschick wenden und euch aus allen Völkern und aus allen Orten, wohin Ich euch verstoßen habe, sammeln, und euch an den Ort zurückbringen, von dem Ich euch weggeführt habe". Wenn wir noch beachten, daß der 130. Psalm (Aus der Tiefe rufe ich Dich an) am 22. Sonntag nach Pfingsten als Introitus, am 23. und 24. Sonntag nach Pfingsten als Offertorium gesagt wird, so finden wir nicht nur die deutlichsten Spuren der Erinnerung an die Tempelzerstörung in der Liturgie der Kirche, *sondern wir haben auch die einzige mögliche Lektion, welche dem ersten Trostsabbat wahrhaftig entspricht, den Trostbrief des Propheten Jeremias, den die Synagoge aus der Liturgie gestrichen hat, in der röm.-kath. Kirche gefunden.* Ein wohlbedachtes, nüchternes Vorgehen konnte keine andere Lektion für diesen Tag auserwählen, als den Brief des Jeremias. Diese Lektion haben die jüdischen und judenchristlichen Versammlungen gelesen, welch letztere ihren Trost in Jesus gesucht haben und deshalb zur Lektion von Jer. 29 noch Jes. 40 genommen haben, womit sie sich zugleich auf das kommende Roš Ha-Šanah vorbereiten wollten; diese Vorbereitung ist durch Psalm 130 bewiesen, den die Kirche fünf bis sieben Wochen vor Weihnachten resp. vor dem christianisierten Roš Ha-Šanah sagt, und durch Jes. 40, welcher Abschnitt in der Synagoge die Prophetenlektion des ersten Trostsabbats geblieben ist, in der Kirche jedoch zur Adventszeit gelesen wird.

Jes. 40 war ursprünglich keine synagogale Lektion; den Beweis hiefür liefert die Pesiqta (p. 123b), wo eine scharfe Polemik geführt wird, damit die tröstende Prophetie von Jes. 40 nicht auf Jesus gedeutet werde. „Tröstet, tröstet mein Volk; will denn der Mensch gerechter sein als Gott, der Mann reiner sein als sein Schöpfer? (Hiob 4, 17.) Gibt es denn einen Menschen, der gerechter

ist als Gott? Aber Gott sprach: Boaz vermochte zu trösten und Ich sollte es nicht vermögen? Wenn Boaz der Ruth zu Herzen sprechen konnte, um wie viel eher wird sich Jerusalem trösten, wenn Gott kommen wird, um sein Volk zu trösten." Diese Erklärung, welche die tröstende Kraft mit der des Boaz vergleicht, hätte absolut keinen Sinn, wenn diese Predigt über Jes. 40 keine Polemik gegen das entstehende Christentum gewesen wäre, welches in Boaz-Ruth's Nachkommen seinen Trost gesucht hat.

Eine andere charakteristische Mitteilung der Pesiqta ist folgende (p. 125 a): „Ps. 45, 8: Du hast die Gerechtigkeit geliebt und das Böse gehaßt, darum salbte dich Gott mit dem Öl der Freude unter deinen Genossen. R. Azarjah bezieht diesen Psalmvers auf Abraham; nach anderen war dies von Jesajas gesagt worden, den Gott zum Propheten gesalbt hat, weil er bescheiden und geduldig war, weil er seinen Rücken den Schlägern hinhielt, sein Gesicht den boshaften Menschen usw." Diesen Psalm sagt heute die Kirche am Sonntag nach Weihnachten als Graduale; der Weihnachtskreis entspricht dem Roš Ha-Šanahkreise, in dessen Vorbereitungszeit — also auch am ersten Trostsabbat — dieser Psalm in der Synagoge polemisch behandelt wurde, um die Zuhörer darüber aufzuklären, daß der Psalm nicht auf Jesus, sondern auf Abraham oder auf Jesaja hingedeutet hat.

B. Die Prophetenlektion des zweiten Trostsabbats ist Jes. 49, 14 bis Jes. 51, 3, wovon nur der letzte Vers (51, 3) einen Zusammenhang mit der Bedeutung dieses Sabbats (Der Ewige tröstet Zion) vermuten läßt. Die röm.-kath. Kirche liest am Sabbat der vierten Woche der Quadragesima 49, 8–15 und am Montag der Karwoche 50, 1–10. Daß diese zwei Stücke einst in der Kirche keine zwei Lektionen gebildet haben, sondern an einem Tage gelesen wurden, und daß diese Lektion in der Kirche heute wirklich abgekürzt ist, indem sie einst bis 51, 3 gereicht hat, ebenso wie die Prophetenlektion der Synagoge, das ist dadurch erwiesen, weil dem Verse 51, 2 ‚Blicket hin auf Abraham, euren Vater' entsprechend am Sabbat der vierten Woche der Quadragesima als Evangelium Joh. 8 gelesen wird, dessen 31.—39. Verse von Abraham, seinen Nachkommen und seiner Nachfolgerschaft sprechen. Diese Übereinstimmung kann kein Zufall sein, überhaupt wenn wir bedenken, daß der 77. Psalm, auf welchen sich die Pesiqta dieses Sabbats nicht weniger als achtmal beruft (p. 129 b ff.), gleichfalls am Sabbat der vierten Woche der Quadragesima als Introitus gesagt wird.

Angesichts dieser dreifachen Übereinstimmung darf mit Recht die Frage aufgeworfen werden, ob man ursprünglich am zweiten Trostsabbat diese Lektion gelesen und sie die Kirche später in die Zeit vor Ostern verlegt habe, oder ob nicht vielmehr die Verlegung

auf den zweiten Trostsabbat später geschehen ist? Die Frage könnten die Psalmen entscheiden, welche in diesem Pesiqtaabschnitt zitiert werden, und auch in der Liturgie der Kirche vorkommen, wenn an letzterem Orte die Tage, an welchen diese Psalmen gesagt werden, nicht gar zu sehr verschieden wären. Die Pesiqta (p. 131 b ff.) zitiert folgende Psalmen: 137, 91, 96 und 118; Ps. 137 ist das Offertorium am Donnerstag der Passionswoche und am 20. Sonntag nach Pfingsten; Ps. 91 ist Graduale am 21. Sonntag nach Pfingsten; Ps. 96 ist Kommunion am 18. Sonntag nach Pfingsten und Graduale am Donnerstag der Passionswoche; Ps. 118 ist Graduale am Freitag der vierten Woche der Quadragesima. Hieraus läßt sich kein sicherer Schluß ziehen; in der Kirche werden diese Psalmen vor Ostern und zur Zeit des zweiten Trostsabbats gleichmäßig benützt, und auch die Pesiqta knüpft an diese Psalmen keine solch charakteristischen Erklärungen, welche direkt auf eine der beiden Festkreise hinweisen würden. Nur am Ende dieses Pesiqtaabschnittes (p. 130 a, b; 131 a; 133 a) wird deutlich auf die Buße — Tešubhah — hingewiesen, was dafür spricht, daß einst diese Lektion wirklich am zweiten Trostsabbat gelesen wurde, und auch zugleich die Vermutung bekräftigt, daß die Trostsabbate eigentlich als Vorbereitungszeit für das Roš Ha-Šanahfest betrachtet wurden. Es sei dem aber wie immer, auf Grund der oben mitgeteilten Übereinstimmungen steht so viel fest, daß die Prophetenlektion des zweiten Trostsabbats auch einst in beiden Versammlungen gelesen wurde, und daß in Anbetracht des Inhalts der Lektion, welche durch die Kirche zu christologischen Deutungen stark ausgenützt wird, die Frage der Priorität leicht entschieden werden kann. Es wäre wahrlich ein eigentümlicher Zufall, wenn zuerst die Synagoge diesen Prophetenabschnitt ausgewählt hätte, welcher so vielen Stoff zur christologischen Ausbeutung bietet. Wäre dies der Fall gewesen, so hätte die Synagoge diese Lektion gewiß gestrichen.

C. Die Prophetenlektion des dritten Trostsabbats ist Jes. 54, 11 bis Jes. 55, 5, in welchem Abschnitt nur das einzige einleitende Wort „Arme, Sturmgepeitschte, Untröstliche“ die Verbindung bildet zwischen der Lektion und der Bedeutung des Tages.

Aus diesem Abschnitt finden wir folgende auf verschiedene Tage verteilte Versgruppen in der heutigen Liturgie der röm.-kath. Kirche: 54, 17—55, 11 ist am Karsamstag eine Lektion und 55, 6–11 ist eine besondere Lektion am Dienstag der ersten Woche der Quadragesima; am letzteren Tage ist Matth. 21 das Evangelium und Ps. 4 die Kommunion; am Karsamstag wird außer Jes. 54, 17—55, 11 noch Jes. 5, 1–7 (der Vergleich mit dem Weinberge) und Jona 3, 1–10 gelesen. Aus den Predigtbruchstücken, welche die Pesiqta für diesen dritten Trostsabbat aufgenommen hat, werden wir ersehen, daß einst alle diese jetzt auf verschiedene Tage verteilten Stücke an einem Tage gelesen wurden.

Die Pesiqta sagt (p. 134 a): „Arme, Sturmgepeitschte; Ihr

Menschenkinder — sagt Ps. 4, 3 — Wie lange soll meine Ehre geschändet werden, wollt ihr euch an Nichtiges halten?" Dem Prediger der Pesiqta wäre wahrlich gerade dieser Psalmvers zur Erklärung der Worte „Arme, Sturmgepeitschte" schwerlich eingefallen, wäre nicht der Impuls hierfür von außen gekommen, wo man diesen Psalm in Verbindung mit der Prophetenlektion gelesen und auf Jesus gedeutet hat. Psalm und Prophetenlektion wurde in der christlichen Urgemeinde gelesen und auf Jesus gedeutet, die Synagoge mußte die Gegenwirkung hervorrufen, weshalb ihr Prediger den Psalmvers auf folgende Weise erklärt: „Das hat David seiner Umgebung gesagt: Warum beschämet ihr mich damit, daß ihr mich immer nur den Sohn Jišaj's nennet? Habe ich denn keinen Namen? Warum saget ihr, daß mich Gott verlassen, meiner vergessen habe und die Herrschaft nie mehr zu mir zurückkommen werde? Warum saget ihr, daß die Herrlichkeit des göttlichen Geistes gänzlich von mir genommen wurde? Wissen sollet ihr, daß der Herr noch Wunder üben wird an Seinem Gerechten". Es ist überflüssig, mit Worten darauf hinzuweisen, was hier zwischen den Zeilen so klar hervorleuchtet.

Hierauf teilt die Pesiqta, an die Worte der Prophetenlektion (54, 12) „Deine Zinnen will ich aus Jaspis machen, deine Tore aus Karfunkeln und deine ganze Grenzeinfassung aus Edelsteinen" anknüpfend, wundervolle Legenden über die künftige Größe und Herrlichkeit Jerusalem's mit. Besonders bezeichnend ist die folgende (p. 136a): Einmal fuhren lauter Nichtjuden auf einem Schiffe, unter dessen Reisenden sich nur ein einziger jüdischer Knabe befand; auf hoher See brach ein heftiger Sturm aus, das Schiff war dem Untergange nahe, da erschien dem Knaben der Prophet Elijahu und sagte: Ich übergebe dir einen Edelstein, und wenn du mir versprichst, daß du den R. Josua aufsuchen und ihm den Stein zeigen wirst, so errette ich um deinetwillen das ganze Schiff. Der Sturm legte sich. Drei Tage lang führte der Knabe den R. Josua, bis sie an eine Höhle kamen, da zeigte er ihm den Stein, von dessen Strahlen ganz Lydda erleuchtet wurde. R. Josua war so überrascht und erstaunt, daß der Stein zu Boden fiel und sofort entschwand. Die Beziehungen dieser wunderbaren Erzählung lassen sich heute nicht mehr feststellen, aber die einzelnen Motive sind klar genug, wenn wir ins Auge fassen, daß am Karsamstag der Prophet Jona gelesen wird, wo das Schiff und der Sturm zu den Hauptmotiven gehören, und daß die eine Lektion von Karsamstag Jes. 5, 1–7 ist, welcher Lektion Matth. 21 als Evangelium entspricht; im 33. Verse dieses Evangeliums — welches jedoch heute am Dienstag der ersten Woche der Quadragesima verlesen wird — sagt Jesus die Parabel vom Weingarten, und im 42. Verse wird der Psalmvers zitiert „Der Stein, den die Baumeister verwarfen, ist zum Eckstein geworden", welche Worte wiederum zur jesajanischen Prophetie über die Edel-

steine und zu dem weggeworfenen Edelstein des Propheten Elijahu in der Legende stimmen.

Unser Material reicht nicht aus, um auch nur annähernd feststellen zu können, an welchem Tage diese Lektionen gelesen wurden. Die angeführten Übereinstimmungen sprechen dafür, daß sie an einem Tag verlesen, erörtert und zueinander in Beziehung gebracht worden sind. Den polemischen Zweck der zitierten Pesiqtastellen kann man nicht mißverstehen, und der Inhalt dieser Prophetenlektion weist deutlich darauf hin, daß die christliche Urgemeinde mehr Ursache gehabt hat, diesen Abschnitt in ihrer Versammlung zum Verlesen zu bringen.

D. E. Eine der interessantesten Erscheinungen bietet sich uns durch die Prophetenlektionen des vierten und fünften Trostsabbats dar; die Lektion des erstern ist Jes. 51, 12—52, 12 und die des letzteren Jes. 54, 1–10. Diese beiden Lektionen kommen im heutigen Meßbuch der römischen Kirche nicht vor, aber der diese beiden Lektionen verbindende Abschnitt Jes. 53, 1–12 wird am Mittwoch der Karwoche gelesen, und in der griech.-kath. Kirche ist die Lektion von Karfreitag 52, 13—54, 1. Was nun heute in der Synagoge fehlt, das hat die röm.-kath. Kirche, hingegen hat einen Teil dessen, was in der Synagoge geblieben ist, die griech.-kath. Kirche erhalten.

Was ist da geschehen? Haben wir es hier mit zwei Lektionen zu tun, welche auch ursprünglich für zwei Sabbate bestimmt waren, von welchen jedoch nur die erste durch die einleitenden Worte (Ich, Ich bin euer Tröster) eine Beziehung zum Trostsabbat aufweisen kann, oder aber sollen wir voraussetzen, daß ursprünglich das ganze Stück Jes. 51, 12—54, 10 nur eine Lektion gewesen ist, aus welchem Stück später 53, 1–12, dieser eminent brauchbare Teil zu christologischen Deutungen, durch die Synagoge ausgeschaltet wurde und die zwei Lektionen auf diesem Wege entstanden sind?

Die Pesiqta bietet den Beweis dafür, daß letztere Vermutung die richtige ist; die Pesiqta beweist es, daß man ursprünglich am vierten Trostsabbat nicht nur das gelesen hat, was man heute in der röm.-kath. Kirche liest, sondern auch das, was heute in der Synagoge am fünften Trost-Sabbat gelesen wird.

Der Pesiqta-Abschnitt vom vierten Trost-Sabbat (p. 137 b) beginnt: „Ich, Ich bin euer Tröster; hierauf bezieht sich Ps. 69, 21. Die Schmach bricht mir das Herz, so daß ich verzweifle, ich wartete auf Mitleid, aber da war keines, auf Tröster, aber ich fand sie nicht". *Dieser 69. Psalm ist in der röm.-kath. Liturgie Graduale am Mittwoch der Karwoche, also am selben Tage, an welchem die Lektion Jes. 53, 1–12 ist.* Es ist unglaublich, daß der Prediger der Pesiqta diesen Psalm aus bloßem Zufall soll zitiert haben! Man hat ursprünglich gewiß am vierten Trost-Sabbat auch Jes. 53

zusammen mit Ps. 69 gelesen und daran polemische Bemerkungen geknüpft.

Ferner beruft sich der Pesiqta-Abschnitt vom vierten Trost-Sabbat (p. 139a), von der tröstenden Gnade Gottes sprechend, auf *Jes. 54*, 9 „wie Ich geschworen habe, daß die Wasser Noah's die Erde nicht nochmals überfluten sollen, so habe ich geschworen, dir nicht mehr zu zürnen". Die Möglichkeit ist ja durchaus nicht ausgeschlossen, daß ein Prediger, der über Jes. 51, 12 spricht, in seine Rede ein Zitat aus Jes. 54 einflechte; nachdem aber aus dem obigen hervorgeht, daß am vierten Trost-Sabbat nicht nur Jes. 52, sondern auch 53 gelesen wurde, und nachdem wir in der griech.-röm. Liturgie einen Anhaltspunkt dafür gefunden haben, daß 53 und 54 zusammengehören, so werden wir in diesem Pesiqta-Zitat wohl mehr suchen dürfen, als ein zufällig herangezogenes Zitat. Das ganze Stück Jes. 51, 12—54, 10 war ursprünglich die Prophetenlektion des vierten Trost-Sabbats. Welcher Versammlung gebührt nun die Priorität, diese Lektion erwählt zu haben? Das ausgeschaltete Stück spricht Bände.

F. Die Prophetenlektion des sechsten Trost-Sabbats ist: Jes. 60, 1–22 (Auf, werde hell, denn dein Licht ist erschienen). Die römische Kirche liest Jes. 60, 1–6 an Epiphanien und an der Octava Epiphaniae als Graduale, um aus dieser jesajanischen Prophetie die Vorherverkündung des Erscheinens des Sterns von Bethlehem und der Weisen aus dem Morgenlande zu beweisen. Diesen Zweck hat die christliche Urgemeinde mit der Auswahl dieser Lektion verfolgt. Durfte die Synagoge darüber schweigend hinweggehen? Die Prediger der Synagoge mußten ihre Zuhörer über den wahren Inhalt der Prophetie aufklären. Deshalb begann die Pesiqta (p. 143b): „Auf, werde hell; hierauf bezieht sich was Jesajah auch sonst (24, 15) gesagt hat: ‚Darum gebet mit Lichtern dem Ewigen Ehre, ihr Bewohner der Meeresküsten, dem Namen des Gottes Israels'. Mit was für Lichtern gibt man Ehre dem Ewigen? R. Aba bar Kahana sagte, mit פנסיא". Dieses פנסיא = Lampe, das griechische *φανὸς*, ist hier nicht nebensächlich in die Predigt hineingeschoben, denn es kommt noch einmal mit nachdrücklicher Betonung vor (p. 144b): „In der Zukunft wird Jerusalem ein קסרלפנס = *κολοσσὸς φανὸς* sein". Offenbar wollte der Prediger mit diesen Bemerkungen gegen die Bedeutung des Epiphanienfestes polemisieren, gegen welches auch folgende Worte (p. 144a) gerichtet sind: „Bei Dir ist die Quelle des Lebens, in Deinem Lichte wollen wir unser Licht schauen, wir harren keines andern Lichtes, nur Deines", nicht aber des Aufleuchtens von Kometen.

Für die Art der Polemik der Pesiqta ist folgendes sehr charakteristisch. Unmittelbar vor der obigen, gegen Epiphanien gerichteten Bemerkung, aber in dem in den Pesiqta-Ausgaben noch zum fünften Trost-Sabbat gehörenden Abschnitt (p. 142a) wird an der Hand von Ps. 72, 16: „Es wird Überfluß von Korn im Lande sein, auf

dem Gipfel der Berge, seine Frucht wird rauschen, wie der Libanon", die Frage eingehend behandelt: welcher Art war der Baum der Erkenntnis, von dessen Frucht Adam im Paradiese gegessen hat? War es Korn, Feige, Traube oder Ethrog? Die Frage ist schon an sich eigentümlich, aber die Phantasie des Predigers würde uns nicht überraschen, wenn er diese Frage etwa in der Sukkoth-Predigt, da er vom Feststrauß gesprochen hat, aufgeworfen hätte; wie kommt er aber am fünften-sechsten Trost-Sabbat zu solcher Frage? Der Ps. 72 ist in der röm.-kath. Kirche ein spezieller Epiphanien-Psalm; er ist Introitus und Offertorium am Epiphanienfeste und an der Octava Epiphaniae, und Graduale am Sonntag nach Epiphanien. Wenn nicht ursprünglich die Christgemeinde diesen Psalm gesagt hätte, so wäre dem Prediger der Pesiqta nicht eingefallen, diesen Psalm zu zitieren und gegen Epiphanien mit verhüllten Anspielungen zu polemisieren, daß die speziellen Erträgnisse des Morgenlandes nur Korn, Feige, Traube und Ethrog sind, infolgedessen die Weisen des Morgenlandes nur diese Früchte gebracht hätten, wäre überhaupt die Erzählung von ihrem Kommen nach Bethlehem wahr.

Die Polemik der Pesiqta auf Grund dieser Propheten-Lektion ist klar und es unterliegt keinem Zweifel, daß es im Interesse der Urchristen gelegen war, diesen Propheten-Abschnitt auszuwählen und daran anknüpfend die Epiphanien-Legenden zu erklären.

G. Am siebenten Trost-Sabbat, unmittelbar vor Roš Ha-Šanah, ist die Propheten-Lektion der Synagoge: Jes. 61, 10—63, 9. Die röm.-kath. Kirche liest Jes. 62, 11—63, 7 am Mittwoch der Karwoche, und den Vers 61, 10 sagt sie als Introitus am 8. Dezember, dem Tage Conceptionis Mariae. Diesen letztern Vers beleuchtet die Pesiqta (p. 146a) auf folgende Weise: „Freuend freue ich mich des Ewigen; der Psalmist (85, 7) sagt: Fürwahr, Du wirst uns wieder beleben, damit Dein Volk sich freue". Sollte der Prediger ausschließlich durch das Wort „sich freuen" auf die Idee gekommen sein, gerade diesen Psalm zu zitieren, wo ihm doch tausend andere Stellen zu Gebote standen, welche die Freude betonen? Aber dieser 85. Psalm wird in der röm.-kath. Kirche am dritten Sonntag des Advents, — also kurz vor Weihnachten, wie ihn auch der Prediger der Pesiqta kurz vor Rōš Ha-Šanah zitiert (s. OLZ. 1908 v.) — als Introitus und Offertorium gesungen.

Diesen Psalmvers erklärend setzt die Pesiqta fort: „Sarah sagte: Gott hat mich lächerlich gemacht, ein Jeder, der es hört, wird mich auslachen; ... als die Stammutter Sarah ein Kind gebar, da war sie nicht die einzige, die gegen alle natürliche Erwartung noch gebar, sondern damals wurden gleichzeitig alle unfruchtbaren Frauen schwanger". In diesem Tone wendet der Prediger der Pesiqta die polemische Spitze des Vortrages, mehrere Seiten hindurch, gegen die Judenchristen am Sabbat von Rōš Ha-Šanah;

gewiß nicht deshalb, weil er seine Zuhörer auf die Lektion des Neujahrsfestes vorbereiten wollte, sondern um seine Gemeinde im vorhinein mit den Waffen auszurüsten, um den Kampf mit den Judenchristen aufnehmen zu können, welche sich am Rōš Ha-Šanah auf Isak's Geburt beriefen, um ihren Glauben an Jesu wunderbare Geburt zu festigen.

Fortfahrend spicht der Prediger der Pesiqta vom Messias und sagt an Jes. 63, 1 anknüpfend: „Wer ist es, der aus Edom kommt, in roten Kleidern aus Bazrah", welcher Satz gewiß auch in der Urgemeinde christologisch gedeutet wurde, folgendes: „Wohl beziehen sich diese Worte auf den Messias, aber er ist noch nicht gekommen; das Kleid des Messias wird die ganze Welt mit Licht füllen; Israel wird dieses Licht genießen und sagen: Heil der Stunde, da der Messias geboren wurde; Heil dem Mutterleib, dem er entstammte; Heil dem Geschlechte, das ihn erblickte; Heil den Augen, die ihn sehen konnten; denn das Öffnen seiner Lippen strömt Segen und Frieden aus, seine Worte spenden Beruhigung, sein Reden bietet Glück und Sicherheit, sein Sprechen ist Verzeihung und Versöhnung, sein Gebet ist Weihrauch, sein Flehen ist Heiligkeit und Reinheit, heil dir Israel, was harrt noch deiner in der Zukunft!" Vielleicht gibt es in der ganzen Midraš-Literatur keine gleiche Stelle, wo vom Messias mit einer solchen Begeisterung gesprochen wird, wie es der Prediger der Pesiqta am letzten Sabbat vor Rōš Ha-Šanah getan hat, was nur darin eine Erklärung finden kann, daß die Urgemeinde am Rōš Ha-Šanah die Geburt Christi gefeiert hat, und die Synagoge hatte schon am voraufgehenden Sabbat gegen die zu erwartende Auseinandersetzung der christlichen Rōš Ha-Šanah-Betrachtungen im voraus polemisiert.

Der Inhalt dieser Propheten-Lektion bietet gar keinen Anhaltspunkt dafür, daß er ursprünglich durch die Synagoge auf den Sabbat vor Rōš Ha-Šanah ausgewählt wurde; hingegen spricht der ganze Inhalt dafür, daß die Urgemeinde ihren festen Halt in dieser Lektion suchte und die Synagoge sie dann zum Zwecke polemischer Gegenwirkung aufgenommen hat.

XIV. Sabbat Šubhah.

Für den Sabbat, der zwischen Rōš Ha-Šanah und Jōm Kippur fällt, und welcher entweder der letzte oder der vorletzte Sabbat des Synagogenjahres zu sein pflegt, haben der sephardische und der aškenazische Ritus besondere Propheten-Lektionen erhalten. Heute liest man am Sabbat Vajjélekh (am vorletzten Sabbat) nach sephardischem Ritus Hos. 14, 2–10 und Mikha 7, 18–20, nach aškenazischem Ritus aber Jes. 55, 6—56, 8; am Sabbat Haazinu (am letzten Sabbat) liest man nach sephardischem Ritus: II Sam. 22, 1–46 und nach aškenazischem Ritus: Joël 2, 15–27; in manchen Gemeinden ist es gebräuchlich Ez. 17, 22—18, 32 zu lesen.

Von dieser Lektion haben wir bereits bewiesen, daß Ez. 17, 22 bis 18, 32 ursprünglich die Propheten-Lektion des Sabbat Zakhor gewesen; infolge der darin enthaltenen Aufforderung zur Buße ist sie später auch auf diesen Sabbat aufgenommen worden. Joël 2, 15–27 war ursprünglich die Lektion des Ōmer-Tages, und nur der darin erwähnte Schofar hat es veranlaßt, daß sie bei der endgiltigen Regelung der Propheten-Lektionen auf diesen Sabbat verlegt wurde. II Sam. 22, 1–46 wurde ursprünglich, dem Siegesliede nach dem Durchzug durch das Rote Meer entsprechend, am Pessach gelesen und wurde — des Haazinuliedes halber — bei der endgiltigen Regelung hierher versetzt. Jes. 55, 6—56, 8 war ursprünglich die Lektion des Gedaljah-Festtages, weshalb sie auch auf den darauffolgenden Sabbat Aufnahme gefunden hat. Somit bleibt auf Sabbat Šūbhah nur die im sephardischen Ritus erhaltene, aber doch auch durch die Aškenazim gelesene Lektion Hosea 14, 2–10 und Mikha 7, 18–20, welche wirklich als die ursprünglichen Lektionen des Tages erkannt werden müssen, wenn man bedenkt, *daß man selbst in der heutigen Liturgie der röm.-kath. Kirche Hosea 14, 2–10 am Freitag der Quatuor Temporum Septembris und Mikha 7, 14–20 am darauffolgenden Sabbat, also beinahe gleichzeitig mit Sabbat Šūbhah, liest.* Es ist hierbei zu beachten, daß der Pesiqta-Abschnitt dieses Tages an Hosea anknüpft, einmal (p. 167a) aber auch Mikha zitiert wird, was wohl kein Zufall gewesen war.

Diese Übereinstimmung wird durch einige Psalmzitate der Pesiqta noch mehr beleuchtet. Ps. 89, 14 (p. 157b): Mein Gebet richte ich an dich zur Zeit der Gnade; dieser Psalm ist das Offertorium der Dritten Hauptmesse von Weihnachten; Ps. 51, 19 (p. 158a): die gebrochene Seele ist ein Opfer für Gott; dieser Psalm ist die Kommunion von Donnerstag nach Cinerum (also Beginn der Bußezeit); Ps. 95, 7 (p. 163b): am Tage, da ihr auf Ihn hört; dieser Psalm ist Introitus am Sabbat der Quatuor Temporum Septembris; Ps. 85, 3 (p. 166b): Du hast die Sünden Deines Volkes verziehen; dieser Psalm wird in der Adventszeit sechsmal gesagt. Die Pesiqta zitiert in diesem Abschnitt auch Jer. 17, 13 „Israels Hoffnung ist der Ewige", welches Kapitel am Donnerstag der zweiten Woche der Quadragesima gelesen wird, an welchem Tage das Offertorium Exod. 32, 12–18 (Vajchal), die eigentliche Fasttags-Lektion, ist.

Nehmen mir noch zu diesen Übereinstimmungen die vielen Äußerungen dieses Pesiqta-Abschnittes, welche die Buße des reinen Herzens betonen und sie ausdrücklich über die blutigen Opfer stellen, so haben wir die deutlichsten Spuren der Polemik gefunden, welche die Synagoge auf Grund der durch die Urgemeinde ausgewählten Propheten-Lektion gegen das Urchristentum geführt hat.

XV. Sabbate der Neumondsverkündigung.

Außer den bisher behandelten Propheten-Lektionen der Feste und der ausgezeichneten Sabbate wollen wir noch auf die Lektionen der gewöhnlichen Sabbate einen prüfenden Blick werfen.

Unter diesen sind bloß zehn Lektionen zu finden, welche abgekürzt auch in der Kirche gelesen werden. Diese zehn Lektionen fallen aber nur auf die ersten vier Bücher Mosis; die mit den Wochenabschnitten des fünften Buches zusammenfallenden Propheten-Lektionen, welche alle mit den kirchlichen Lektionen übereinstimmen, sind oben bereits behandelt worden. Die zehn Wochenabschnitte, deren Propheten-Lektionen ihre Spuren in der heutigen Liturgie der Kirche hinterlassen haben, sind Folgende: Berešith (I M. I, 1—VI,8), Vajjera (I M. XVIII, 1—XXII, 24), Mikkez (I M. XLI. 1—XLIV, 17), Šemōth (II. M. I, 1—VI, 1), Jithro (II. M. XVIII, 1 bis XX, 26), Ki Thiszo (II. M. XXX, 11—XXXIV, 35), Czav (III. M. VI, 1—VIII, 36), Tazria (III. M. XII, 1—XIII, 59), Bechukothaj (III. M. XXVI, 3—XXVII, 34), Pinchas (IV. M. XXV, 10—XXX, 1). Außer diesen zehn Sabbaten könnten noch Noach (I. M. VI, 9—XI, 32) und Kedōšim (III. M. XIX, 1—XX, 27) hierher gerechnet werden, jedoch ist es schon oben bewiesen worden, daß die Propheten-Lektion von Noach (Jes. 54, 1—55, 5) ursprünglich die Lektion des dritten und fünften Trostsabbats gewesen und daß man die heutige Propheten-Lektion von Kedōšim (Amos 9, 7–15) einst am Sukkōthfeste gelesen hat.

Diese zehn Sabbate können im Synagogenjahre auch ausgezeichnete Sabbate sein, indem — von Ki Thiszo, auf welchen Sabbat Parah fallen kann und von Czav, auf welchen entweder Sabbat Parah oder Sabbat Haggadol fällt, abgesehen — an diesen Sabbaten die Verkündigung des Neumondes stattfinden kann. Soll das ein Zufall sein, daß die Kirche nur die Spuren jener sabbatlichen Propheten-Lektionen erhalten hat, an welchen der Neumond verkündet werden konnte? Warum hat der Zufall in der kirchlichen Liturgie irgendwelche Spuren jener Propheten-Lektionen nicht erhalten, welche an solchen Sabbaten gelesen werden, an denen die Neumondsverkündigung, oder sonst eine auszeichnende Erinnerung überhaupt nicht vorkommen kann? Die Sabbate sind: Noach (I. M. VI, 9—XI, 32), Lekh Lekha (I. M. XII, 1—XVII, 21), Vajjecze (I. M. XXVIII, 10—XXXII, 3), Vajjišlach (I. M. XXXII, 4 bis XXXII, 43), Vajjigaš (I. M. XLIV, 18—XLVII, 27), Vajchi (I. M. XLVII, 28—L, 26), Bo (II. M. X, 1—XIII, 16), Bešallach (II. M. XIII, 17 bis XVII, 16), Terumah (II. M. XXV, 1—XXVII, 19), Emor (III. M. XXI, 1—XXIV, 23), Naszō (IV. M. IV, 21—VII 89), Behaalothekha (IV. M. VIII, 1—XII. 16), Chukkath (IV. M. XIX, 1—XXII, 1), Balak (IV. M. XXII, 2—XXV, 9). Auf diese Sabbate, mag das Synagogenjahr ein einfaches oder ein Schaltjahr sein, fällt weder Neumond,

noch Neumondsverkündung, noch überhaupt ein Gedenken, welches diese Sabbate hervorheben würde. Warum hat es der Zufall nicht gewollt, daß in der Kirche, wenn auch nicht mehr, so doch wenigstens ein einziger Vers aus den Propheten-Lektionen dieser Sabbate erhalten geblieben ist? Warum finden sich Übereinstimmungen nur mit Propheten-Lektionen solcher Sabbate, welche auch eine besondere Bedeutung haben können, nicht aber auch mit solchen, bei denen die besondere Bedeutung ausgeschlossen ist? Es wäre nur Haarspalterei, wenn wir als Folge dessen, daß keine Lektion der nichtausgezeichneten Sabbate eine Spur in der Kirche hinterlassen, fragen würden, warum — außer dem fünften Buche Mosis — nur jene zehn Sabbate und nicht alle, auf welche Neumondverkündigung usw. fallen können, mit einem Bruchstück ihrer Propheten-Lektion in der heutigen Liturgie der Kirche vertreten sind? Die Fachgelehrten des jüdischen Kalenderwesens könnten die Frage entscheiden, warum nur jene zehn (wozu noch 2—3 solche Lektionen genommen werden können, welche auf das fünfte Buch kommen, um somit die 12—13 Neumondsverkündigungen des Synagogenjahres vollzuhaben) die Übereinstimmung aufzuweisen; durch eine chronologische Berechnung würde sich vielleicht ein Resultat ergeben, auf Grund dessen man genau bestimmen könnte, wann die endgiltige Regelung der Propheten-Lektionen vor sich gegangen war. Unsere Aufgabe hier ist nur die Feststellung dessen, daß es kein Zufall sein kann, daß: 1) Propheten-Lektionen all jener Sabbate, welche keine besondere Bedeutung haben können, in der heutigen Liturgie der Kirche absolut nicht vertreten sind, und 2) in der Kirche nur die Spuren jener Propheten-Lektionen erhalten blieben, welche an solchen Sabbaten gelesen werden, an welchen Neumondsverkündigung usw. stattfinden kann. Hieraus folgt, daß das Urchristentum, welches sich noch fest an die synagogalen Gebräuche hielt, außer den Festen und ausgezeichneten Sabbaten nur an den Tagen der Neumondsverkündigung seine gottesdienstlichen Versammlungen hatte.

Die Propheten-Lektionen dieser zehn Sabbate sind folgende:

1. Berešith: Jes. 42, 5—43, 10; die röm.-kath. hat das Stück Jes. 42, 1-13 im Breviarium, für den Dienstag der vierten Adventswoche, und die griech.-kath. Kirche liest Jes. 43, 9-14 als Lektion nach Pfingsten.

2. Vajjera: 2 Kön. 4, 1-37; aus diesem Stück ist die Lektion der röm.-kath. Kirche 2 Kön. 4, 1-7 am Dienstag der dritten Woche der Quadragesima und 2 Kön. 4, 25-38 am Donnerstag der vierten Woche der Quadragesima; die griech.-kath. Kirche liest 2 Kön. 4, 8-37 am Karsamstag.

3. Mikkecz: 1 Kön. 2, 15—4, 1; die röm.-kath. Kirche liest 1 Kön. 3, 16-18 am Montag der vierten Woche der Quadragesima.

4. Šemöth: die Propheten-Lektion dieses Sabbats ist nach aškenazischem Ritus Jes. 27, 6—28, 13, 29, 22, 23 und nach sephar-

dischem Ritus Jer. 1, 1—2, 3. Die aškenazische Lektion kommt in der Kirche nicht vor, aber die sephardische ist mit dem Stück Jer. 1, 1-19 im Breviarium-Romanum am Sonntag der Passionswoche zu finden. Von diesen zwei Lektionen erweist sich die sephardische auf den ersten Blick als die ursprüngliche. Der Zusammenhang des Wochenabschnitts mit Jes. 27, 6 ist sehr gekünstelt, hingegen scheint er zwischen der Erzählung von Mosis Geburt und den Worten über Jeremias' Erwählung: „Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, habe ich dich auserlesen, und ehe du aus dem Mutterschoße hervorgingst, habe ich dich geweiht" selbstredend zu sein. Und gerade bei dieser Lektion finden wir die kräftigsten Merkmale dafür, daß sie nicht durch die Synagoge ausgewählt wurde. Jalkut Jer. 262 erzählt, Jeremias soll gleich nach seiner Geburt seiner Mutter Vorwürfe gemacht haben: „Mutter, du hast mich nicht anderen Frauen gleich empfangen, und nicht anderen Gebärerinnen gleich geboren, warst du vielleicht eine Ehebrecherin?" Diese midraschische Erklärung der obigen Worte über die Auserlesung Jeremias' im Mutterschoße mutet uns eigentümlich an. Ferner gibt es im Alphabetum Siracidis (ed. Steinschneider p. 16b) einen jüngeren Midrasch, wonach Sirach ein Sohn der jungfräulichen Tochter des Jeremias gewesen sein soll; Jeremias war nämlich im Bade durch Heiden gezwungen worden zu onanieren, nachdem er jedoch fortging, da kam seine Tochter ins Bad und da schwamm das Sperma ihres Vaters in ihren Uterus, sie wurde schwanger und gebar als Jungfrau den Sirach. Es ist wahrscheinlich, daß dieser Midrasch einst auf die Art der Geburt des Jeremias selbst bezogen und später umgestaltet wurde, um die Abstammung des Sohnes vom Vater zu veranschaulichen. Wie kamen aber die Juden auf die Idee, solche Legenden auf Jeremias zu dichten und sie in der Synagoge vorzutragen? Nicht anders, als daß die Kirche diese Lektion zur Bekräftigung ihres Glaubens an die jungfräuliche Empfängnis Maria's gelesen hat; worauf dann die Synagoge die Worte „Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, habe ich dich auserlesen" auf Jeremias gedeutet hat.

5. Jithro: Jes. 6, 1—7, 6, 9, 5-6. Warum hat die Synagoge diese Propheten-Lektion aus zwei Stücken: 6, 1—7, 6 und 9, 5-6 zusammengestellt? Gewiß war einst das ganze 6, 1—9, 6 eine Lektion in einem Stück, und später hat man den mittleren Teil wegen 7, 14 „Siehe die Almah wird schwanger werden" weggelassen. Diese Annahme beweisen die Lektionen der Kirche. Die röm.-kath. Kirche hat 7, 10-15 am Mittwoch der dritten Adventswoche zur Lektion und 9, 5 in der zweiten und dritten Messe von Weihnachten zum Introitus. Die griech.-kath. Kirche liest 7, 10-16, 8, 1-4 und 9, 5-6 an Weihnachten und 6, 1-12 am 2. (15.) Feber, am Tage der Begegnung Jesu mit Simeon.

6. Ki Thiszo: 1 Kön. 18, 1-39. Aus diesem Stück liest die griech.-kath. Kirche 1 Kön. 18, 30-39, am 6. (19.) Jan., und 1 Kön.

18, 17-45, am 20. Juli (2. Aug.) dem Gedenktage des Propheten Elijahu. Die röm.-kath. Kirche liest 1 Kön. 17, 8-16 am Dienstag der zweiten Woche der Quadragesima und dessen Fortsetzung: 1 Kön. 17, 17-24 am Freitag der vierten Woche der Quadragesima.

7. Czav: Jer. 7, 21—8, 3, 9, 23-23. Aus diesem Stück ist 7, 21-34 eine kühne und entschiedene Polemik gegen das blutige Opfer; demnach ist diese Propheten-Lektion geradezu eine gegen den Wochenabschnitt geführte Polemik. Die röm.-kath. Kirche liest heute am Donnerstag der dritten Woche der Quadragesima Jer. 7, 1 7, welche Verse inhaltlich den Versen 7, 21-34 der Lektion vollkommen entsprechen.

8. Thazria: 2 Kön. 4, 42—5, 19. Die röm.-kath. Kirche liest 2 Kön. 5, 1-15 am Dienstag der dritten Woche der Quadragesima, und die griech.-kath. Kirche liest 2 Kön. 5, 9-14 am 6. (19.) Januar.

9. Bechukōthaj: Jer. 16, 19—17, 14. Die röm.-kath. Kirche liest 17, 5-10 am Donnerstag der zweiten Woche der Quadragesima und 17, 13-18 am Freitag vor Palmsonntag.

10. Pinchas: 1 Kön. 18, 46—19, 21. Die röm.-kath. Kirche liest 1 Kön. 19, 3-8 am Mittwoch der ersten Woche der Quadragesima; der Hinweis auf die vierzigtägige Wanderung des Propheten Elijahu hat mit diesem Tage jedenfalls mehr Zusammenhang, als die Geschichte des Propheten mit Pinchas durch die bloßen Worte: Eifernd eiferte ich für Gott.

Leider bieten die Midrašim über diese Propheten-Lektionen gar kein Material, um den Ursprung der Lektionen so deutlich erkennen zu lassen, wie wir es bei den Lektionen der Feste gesehen haben. Hätte die Pesiqta auch die Predigten der Neumondsverkündigungstage gesammelt, so besäßen wir die polemischen Auseinandersetzungen, welche in den Synagogen auch an diesen Sabbaten erklungen waren. Die Midrašsammlungen aber, welche wir besitzen, sind in einer Zeit entstanden, da das Ausscheiden des Christentums eine bereits längst abgeschlossene Sache gewesen und der Ursprung der Lektionen schon in Vergessenheit geraten war. Da hat die Synagoge ein solch' abgeschlossenes Leben geführt, daß sie es nicht mehr wagte, offene Polemik zu führen.

In einer solchen Zeit muß die endgiltige Regelung der Propheten-Lektionen vor sich gegangen sein. Die Lektionen der Feste und ausgezeichneten Sabbate, wie auch der Neumondsverkündigungstage haben durch alljährliche Wiederholung in den juden-christlichen Versammlungen auch in der Synagoge als Handhabe der gegen das junge Christentum geführten Polemik einen stabilen Charakter angenommen und wurden mit der Zeit in die Liturgie der Synagoge fest einverleibt. Erst als die Spaltung längst eingetreten war, dachte man daran, auch an den gewöhnlichen Sabbaten bestimmte Propheten-Lektionen zur Verlesung zu bringen. Und diese Propheten-Lektionen wurden wirklich mit viel Umsicht und Geschick zu dem Zwecke ausgewählt, daß der Hauptinhalt der Thora-Lektion auch

aus den Propheten verkündet werde. Zweifellose Hindeutung auf den Inhalt des Wochenabschnittes und sofort auffallende Übereinstimmung der Ideenkreise beider Lektionen wird nur bei jenen Prophetenabschnitten gefunden, welche für diese gewöhnlichen Sabbate nachträglich eingeführt wurden, und bei deren Auswahl ausschließlich die eine Absicht gewaltet hat, nach der inhaltlichen Übereinstimmung zu suchen.

Folgende Tabelle bietet einen Überblick der obigen Ausführungen (s. umstehend).

Zu dieser Tabelle ist noch hinzuzufügen, daß das Fehlen jenes Sabbats, an welchem der Neumond des Monats Tammūz geweiht wurde (Šelach oder Korach) mit dem erklärt werden kann, was wir oben (p. 140) über die Lektionen des Chanukkafestes gesagt haben. Ursprünglich wurde an einem jener Sabbate in der Urgemeinde gottesdienstliche Versammlung abgehalten, was durch die Polemik der Pesiqta gegen die Himmelfahrt bewiesen ist. Die Chanukka-Lektion Zach. 2—4 schließt sich eng an Behaalothekha an, welcher Abschnitt der Tammūz-Neumondsverkündigung unmittelbar voraufgeht.

Außer diesen Lektionen hat die kirchliche Liturgie keine alttestamentliche Lektion, welche unter den synagogalen Lektionen gefunden werden könnte. Alle übrigen synagogalen Propheten-Lektionen zeigen gleich auf den ersten Blick ihre Zusammengehörigkeit mit der Thora-Lektion und somit auch ihre spätere Auswahl.

Festtage und Sabbate.	In der heutigen Synagoge.	In der heutigen Kirche.	In der Urgemeinde.	Anmerkung.
Pessach.	Ex. 12, 21-51. Josua 5. Ex. 13, 17—15, 26. 2 Sam. 22. Ex. 13, 1–10. 2 Kön. 23. Ex. 22, 24–23, 19. Jes. 10, 32–12, 6. Ex. 33, 12—34, 26. Ez. 37. Lev. 22, 26—23, 44. Num. 9, 1–14. Num. 28, 16–25. Deut. 15, 19—16, 17.	Karfreitag u. Karsamstag: Ex. 12, 1–11. Karsamstag: Ex. 14, 24—15, 3. Sabb. nach Pfingsten: Lev. 13, 9–22. Freitag der 3. Adventswoche: Jes. 11, 1–5. Am Tage Cordis Jesu: Jes. 12, 1–6. Karsamstag: Ez. 37, 1–14. Cinerum: Joel 2, 12–19. Freitag nach Pfingsten: Joel 2, 23–27.	Ex. 12—15. Jes. 11—12. Lev. 13. Ez. 37. Joel 2.	
Sabuōth.	Ex. 19—20. Ez. 1. Num. 28, 26–31. Hab. 3. Deut. 15, 19—16, 17.	Sabb. nach Pfingsten: Lev. 23, 9–22. Sabb. nach Pfingsten: Lev. 26, 3–13. Sabb. nach Pfingsten: Deut. 26, 1–11. Sabb. nach Pfingsten: Joel 3, 1–5. Am Karfreitag: Hab. 3. Am 25. April: Ez. 1.	Lev. 23, 9–22. Ez. 1. Lev. 26, 3–13. Joel 3. Deut. 26, 1–11. Hab. 3.	
Rōš Ha-Sanah.	Gen. 21—22. 1 Sam. 1. Num. 29, 1–6. Jer. 31.	Am Karsamstag: Gen. 22. Am 28. Dezember: Jer. 31. Gedenktag für Johannes den Täufer (griech. Kirche): Gen. 17, 15–19; 18, 11–14; 21, 1–8.	Gen. 21—22. 1 Sam. 1. Num. 29, 1–6. Jer. 31.	
Jōm Kippur.	Lev. 16. Jes. 57, 14—58, 14. Lev. 18. Das Buch Josua. Num. 29, 1–11.	Sabb. quat. temp. Septembris: Lev. 23, 26–32. Freitag nach Cinerum: Jes. 58, 1–9. Samstag nach Cinerum: Jes. 58, 9–14. Karsamstag: Jona 3, 1–10.	Lev. 23, 26–32. Jes. 58. Jona.	
Sukkōth.	Ex. 33, 12—34, 26. Zach. 14. Lev. 22, 26—23, 44. Ez. 38. Num. 28, 17–25. Josua 1. Deut. 15, 19–16, 17. 1 Kön. 8, 2 ff.	Am Mittwoch der Quat. Temp. Sept.: Amos 9, 13–19. Am Mittwoch der Quat Temp. Sept.: Neh. 9, 1–10.	Lev. 23, 33–34. Jes. 4. Zekh. 14. Amos 9. Neh. 9.	

		23, 33–34. Freitag der 3. Adventswoche: Zekh. 14, 5–7. Karsamstag: Jes. 4, 1–6.		
Rōš Chōdeš.	Num. 28, 1–5. Jes. 66. [Proph.-Lekt. nur am Sabb.]	Brev. rom. hat in der 4. Adventswoche Jes. 66.	Num. 28, 1–15. Jes. 66.	
Fasttage.	Ex. 32, 11–14. Jes. 55, 6—56, 8. Ex. 34, 1–10. [Am Morgen des 9. Ab sind: Deut. 4 und Jer. 8.]	Die röm.-kath. Kirche hat am 22. Sonntag nach Pfingsten und am Donnerstag der 2. Quadragesimawoche: Ex. 32, 11–14. Am Karsamstag: Jes. 54, 17—55, 11. Am Freitag der Quat. Temp. Sept.: Hos. 14. Die griech.-kath. Kirche hat am 6. August: Ex. 34, 4–8 und am 1. September: Lev. 26, 3–25.	Lev. 26, 3–25. Jes. 55. Ex. 32, 11—34, 10. Hos. 14.	
Š. Šeqalim.	Ex. 30, 11–16. 2 Kön. 12, 1–17.	Montag der 1. Quadragesimawoche: Ez. 34, 11–16. Donnerstag vor der 1. Quadrag.: Jes. 38, 1–6. Am 3. Advent-Sonntag: Jes. 2, 2–5.	Ez. 34. Jes. 2. Jes. 38.	
Š. Zakhor.	Deut. 25, 17–19. 1 Sam. 15, 2–34.	Sabb. Quat. Temp. Quadr.: Deut. 11, 22–25. Sabb. Quat. Temp. Quadr.: Deut. 26, 12–19. Den vorhergehenden Mittwoch: Ex. 24, 12–18. Den vorhergehenden Mittwoch: 1 Kön. 19, 3–8. Den vorhergehenden Donnerstag: Ez. 18, 1–9. Den vorhergehenden Freitag: Ez. 18, 20–28.	Deut. 25—26. 1 Kön. 19. Ex. 24. Ez. 18.	

Festtage und Sabbate.	In der heutigen Synagoge.	In der heutigen Kirche.	In der Urgemeinde.	Anmerkung.
Š. *Parah.*	Num. 19, 1–22. Ez. 36, 18–38.	Freitag der 3. Quadrag.: Num. 20, 2–13. Darauffolg. Mittwoch: Jes. 1, 16–19. Darauffolg. Mittwoch: Ez. 36, 23–28.	Num. 19—20. Jes. 1. Ez. 36.	
Š. *Hachōdeš.*	Ex. 12, 1–20. Ez 45, 16—46, 15.	Karfreitag u. Karsamstag: Ex. 12, 1–11. Purif. Mariae: Mal. 3, 1–4. Griech. Kirche am 29. August: Mal. 3, 1–24.	Ex. 12. Mal. 3. Lev. 19—20.	
Š. *Berešith.*	Jes. 42, 5—43, 10.	Röm.-kath. Kirche am Dienstag der 4. Adventswoche: Jes. 42, 1–13. Griech.-kath. Kirche am Sonntag nach Pfingsten: Jes. 43, 9–14.	Jes. 42—43.	Im laufenden 5668. Jahre war an diesem Sabbat die Neumondsweihe für den Monat Marcheš̆van;
Š. *Vajjēra.*	2 Kön. 4, 1–37.	Röm.-kath. Kirche Dienstag der 3. Quadrag.: 2 Kön. 4, 1–7. Röm.-kath. Kirche Donnerstag der 4. Quadrag.: 2 Kön. 4, 25–38. Griech.-kath. Kirche am Karsamstag: 2 Kön. 4, 8–37.	2 Kön. 4.	für den Monat Kisslev;
Š. *Mikkēz.*	1 Kön. 3, 15—4, 1.	Montag d. 4. Quadrag.: 1 Kön. 3, 16–18.	1 Kön. 3.	für den Monat Tebheth;
Š. *Šemōth.*	Jes. 27, 6—28, 13. [Szephard. Ritus: Jer. 1.]	Im Breviar. rom. am Sonntag der Passionswoche: Jer. 1.	Jer. 1.	für den Monat Šebhat;
Š. *Jithro.*	Jes. 6, 1—7, 6. 9, 5–6.	Röm.-kath. Kirche Mittwoch der 3. Adventwoche: Jes. 7, 10–15. Griech.-kath. Kirche an Weihnachten Jes. 7—9.	Jes. 6—9.	Nach Šemoth war in diesem Jahre Jithro der vierte Sabbat. Adar?
Š. *Kitisza.*	[illegible]	Griech[illegible]kirche am Gedenktag	1 Kön. 18.	Nach Jithro war Kitis

				Ve-Adar?
S. Czav.	Jer. 7, 21—8, 3.	Am Donnerstag der 3. Quadrag.: Jer. 7, 1–7.	Jer. 7—8.	Nach Kitisza war Czav der vierte Sabbat. Nissan?
Š. Tazria.	2 Kön. 4, 42—5, 19.	Röm.-kath. am Dienstag der 3. Quadrag.: 2 Kön. 5, 1–15. Griech.-kath. Kirche am 6. Januar: 2 Kön. 5, 9–14.	2 Kön. 5.	Gewöhnlich fällt zwischen Czav und Tazria das Pessachfest, wodurch die Unordnung erklärlich wäre. Ijjar?
Š. Bechükkothaj.	Jer. 16, 19—17, 14.	Donnerstag der 2. Quadragw.: Jer. 17, 5–10. Freitag vor Palmsonntag: Jer. 17, 13–18.	Jer. 17.	An diesem Sabbat wird gewöhnlich der Neumond für den Monat Szivan geweiht.
S. Pinchas.	1 Kön. 18, 46—19, 21.	Mittwoch der 1. Quadragw.: 1 Kön. 19, 3–8.	1 Kön. 19.	An diesem Sabbat pflegt die Weihe des Neumondes für den Monat Ab stattzufinden.
Š. Debarim.	Jes. 1.	Mittwoch der 4. Quadragw.: Jes. 1, 16–19.	Jes. 1.	Sabbat vor dem 9. Ab.
Š. Vaëthchanan.	Jes. 40, 1–26.	Röm.-kath. Kirche am Sabb. der 3. Adventsw.: Jes. 40, 2–11. Griech.-kath. Kirche am Geburtstage Johannis: Jes. 40, 1–9.	Jer. 29. Jes. 40.	Drei Trostsabbate, welche nach dem Trauertagden ganzen Monat Ab ausfüllen. Höchstwahrscheinlich wurden den drei Trostsabbaten entsprechend nachträglich drei Trauersabbate eingeführt, deren es ursprünglich nur einen gegeben hat.
Š. Ekebh.	Jes. 49, 14—51, 3.	Sabb. der 4. Quadrag.: Jes. 49, 8–15. Montag der Karwoche: Jes. 50, 1–10.	Jes. 49—51.	
Š. Reëh.	Jes. 54, 11—55, 5.	Am Karsamstag: Jes. 54, 17—55, 11.	Jes. 54—55.	

Festtage und Sabbate.	In der heutigen Synagoge.	In der heutigen Kirche.	In der Urgemeinde.	Anmerkung.
Š. *Šōphtim.*	Šōphtim: Jes. 51, 12—52, 12. Kithēczē: Jes. 54, 1–10.	Röm.-kath. Kirche am Mittwoch der Karwoche: Jes. 53, 1–12. Griech.-kath. Kirche am Karfreitag: Jes. 52, 13—54, 1.	Jes. 51, 12—54, 10.	Mit Šōphtim beginnt der Monat Elul, die Vorbereitung auf Rōš Ha-Šanah.
Š. *Kithalbho.*	Jes. 60, 1–22.	Epiphanien: Jes. 60, 1–6.	Jes. 60.	Ursprünglich wurde diese Lektion nicht an diesem Sabbat, sondern in den Wochen zwischen Šemoth und Jithro gelesen; darum die Verschiebung nach Šemoth.
Š. *Niczabhim.*	Jes. 61, 10—63, 4.	Am Mittwoch der Karwoche: Jes. 62, 11—63, 7.	Jes. 62—63.	Der letzte Sabbat vor dem Monat Tišri.
Š. *Šūbhoh.*	Hosea 14, 2–10. Micha 7, 18–20.	Freitag der Quat. Temp. Septembris: Hosea 14, 2–10. Sabb. Quat. Temp. Sept.: Mich. 7, 14–20.	Hos. 14, 2–10. Micha 7, 14–20.	

Studien über die indische Erzählungsliteratur.

Von

Jarl Charpentier.

2. Das Mātaṅgajātaka.

Das Jātaka 475 (Fausbøll IV, p. 375 ff.) führt den Namen Mātaṅgajātaka nach der Hauptperson der Erzählung. Denn „früher, als Brahmadatta König war in Benares, wurde das Große Wesen außerhalb der Stadt in einer *cāṇḍāla*-Familie[1]) geboren". Es erhielt den Namen Mātaṅga und wurde bald „der weise M." (*Mātaṅga-paṇḍito*) genannt[2]). Ein Gildemeister in Benares hatte zu dieser Zeit eine schöne Tochter, namens Diṭṭhamaṅgalikā; diese pflegte jeden Monat nach einem bestimmten Park zu gehen, um den dort versammelten Leuten zu essen und zu trinken zu geben. Eines Tages aber begegnete sie gerade am Eingang des Gartens dem Mātaṅga, und als sie hörte, daß er ein *cāṇḍāla* war, rief sie „Ach, wir sind einem unglücklichen Omen begegnet"[3]) und kehrte zurück. Die Leute wurden darüber sehr zornig und prügelten den Weisen. Da beschloß dieser die Diṭṭhamaṅgalikā zu gewinnen und nahm seinen Platz an der Türe des Gildemeisters. Als sie ihn fragten, warum er dort liege, sagte er: „Ich wünsche nichts anderes als die Diṭṭhamaṅgalikā". Am siebenten Tage schließlich gaben sie ihm das Mädchen, und die beiden nahmen im *cāṇḍāla*-Dorf ihren Wohn-

---

1) Daß es außerhalb der Städte öfters Cāṇḍāladörfer gab, bestätigen die Jātakas, z. B. Jāt. 474 (F. IV, p. 200) und 498 (F. V, p. 390). Vgl. darüber Fick, Soziale Gliederung, p. 204.

2) Die Geschichte des Mātaṅga ist offenbar schon dem Suttanipāta bekannt. Vgl. die Verse 137—139:

137. *tad amināpi jānātha yathā me 'dam nidassanam*
caṇḍālaputto sopāko Mātaṅgo iti vissuto.

138. *so yasam paramam patto Mātaṅgo yam sudurlabham*
āgañchum tass' upaṭṭhānam khattiyā brāhmaṇā bahū.

139. *so devayānam āruyha virajam so mahāpatham*
kāmarāgam virājetvā brahmalokūpago ahū
na nam jāti nivāresi brahmalokūpapattiyā.

Auch der Mil. P., p. 123 ff. kennt das Mātaṅgajātaka (vgl. Windisch, SA. XXVI, 2, p. 20 ff.).

3) Vgl. die Geschichte im Sarabhaṅgajātaka (Nr. 522, Fausbøll V, p. 134).

sitz. Nach einigen Tagen aber dachte Mātaṅga: „Nur dadurch, daß ich in die Hauslosigkeit ziehe, kann ich dieser Frau die besten Gaben und die höchste Ehre geben, nicht in anderer Weise". Und er zog fort und erreichte in sieben Tagen die acht *samāpatti's* und die fünf *abhiññā's*. Dann kehrte er zurück, ging wieder weg und kam am Vollmondstag als ein großer Brahma, die Mondscheibe durchbrechend, zurück. Die Diṭṭhamaṅgalikā hatte zu dieser Zeit ihre Reinigung, der Heilige aber berührte ihren Nabel[1]), und sie empfing einen Sohn. Dann ging er wieder in den Mond ein. Nach einiger Zeit gebar die Frau einen Sohn, der, weil er in einem Pavillon geboren war, den Namen Maṇḍavyakumāra[2]) erhielt. Als dieser älter wurde, gab er täglich sechzehntausend Brahmanen Nahrung.

Eines Tages dachte jetzt der heilige Mātaṅga: „Wie geht es wohl jetzt dem Sohne der Diṭṭhamaṅgalikā? — Heute werde ich gehen, um den jungen Mann zu bekehren", und er kleidete sich in zerfetzte Lumpen, nahm seine Bettlerschale und ging dahin. Als Maṇḍavya ihn sah, schmähte er ihn und die Brahmanen trieben ihn unter Schlägen weg. Er fuhr durch die Luft hinweg und setzte sich anderswo in der Stadt nieder, um seine Nahrung zu verzehren. Die *yakṣa's* aber wurden über das schlechte Benehmen des Jünglings sehr zornig und plagten ihn und seine Brahmanen, so daß ihre Glieder verzerrt wurden, und sie wie tot dalagen. Die Leute meldeten das Geschehene der Diṭṭhamaṅgalikā. Heftig erregt ging sie dorthin, sah das Unglück, verstand alles, suchte den großen Weisen auf und bat ihn um Schonung. Dieser heilte den Sohn und die Brahmanen und belehrte Maṇḍavya. Die Brahmanen wurden von ihren Kastengenossen weggetrieben und zogen ins Reich des Königs Mejjha. Damit endet das eigentliche Mātaṅga-jātaka[3]).

Diese Geschichte hat ihr Gegenstück im XII. Kapitel des Uttarajjhayaṇa, in den Handschriften genannt *Hariesijjaṃ*, d. h. die Geschichte von *Harikeśa*[4]). Nach dem Referat, das Jacobi

---

1) Vgl. Sāmajātaka (F. VI, p. 73) und die soeben zitierte Stelle des Mil. P.

2) Dies ist natürlich nur — wie so oft in den Jātakas — eine Benennung ad hoc, kein wirklicher Name. Nach Utt. heißt er ja sonst Rudradeva.

3) Die zweite Geschichte, von den Begebenheiten in dem Königreich des Mejjha und wie dies durch einen Aschenregen verwüstet wurde, gehört nicht hierher. Man beachte, daß diese Erzählung auch dem Majjh. Nik. bekannt ist. Es heißt dort (I, p. 378, II, p. 63 f. in K. E. Neumann's Übersetzung): *isīnaṃ manopadosena taṃ Daṇḍakāraññaṃ* (dies deutet wohl auf die Geschichte von dem grimmen König Daṇḍakin in dem nordbuddhistischen Sarabhaṅgajātaka, Mhv. III, p. 361 (vgl. auch Jāt. 530 G. 27), vgl. K. E. Neumann, Majjh. N. II, p. 687; s. auch Aśvaghoṣa's Buddhacar. XI, 21) *Kāliṅgāraññaṃ Mejjhāraññaṃ* (vgl. Jāt. 530 G. 28) *Mātaṅgāraññaṃ araññaṃ araññabhūtaṃ* usw.

4) Leider ist mir hier kein anderer Text des Utt. zugänglich als die Abschrift, die ich selbst aus einer Handschrift bei Prof. Jacobi in Bonn verfertigt und später mit dem Text einer Berliner Handschrift verglichen habe.

SBE. XLI, 50, Nr. 1 über die Erzählung des Devendra in seiner *ṭīkā* zur Stelle gegeben hat, war Harikeśa[1]) Balakoṣṭha Haupt eines *cāṇḍāla*-Stamms. Mit seiner Gemahlin Gaurī hatte er einen Sohn, Bala, der später ein großer jainistischer Heiliger wurde. Einmal kam dieser Harikeśa-Bala zum Tinduka-Park in der Nähe von Benares, dessen Schutzgeist, ein *yakṣa*, sein eifriger Verehrer wurde. Die Tochter König Kausalika's, Bhadrā, kam öfters um den *yakṣa* zu verehren, als sie aber den schmutzigen Asketen gewahr wurde, konnte sie ihre Verachtung nicht verbergen. Der *yakṣa* aber machte sie deswegen wahnsinnig. Als sie nicht geheilt werden konnte, nahm der König seine Zuflucht zu dem Heiligen, dem er seine Tochter anbot. Bala lehnte sein Anerbieten ab, Bhadrā aber wurde mit dem Purohita Rudradeva vermählt. Jetzt setzt die Erzählung des Uttarajjhayaṇa-Kapitels ein und erzählt folgendermaßen:

1. [2])*sovāgakulasaṃbhūo guṇuttaradharo muṇī*
   Hariesa-Balo nāma āsi bhikkhū jiṁdio.
3. *maṇagutto vayagutto kāyagutto jiṁdio*
   bhikkhaṭṭhā bambhaijjaṃmi jaññavāḍaṃm' uvaṭṭhio
4. *taṃ pāsiūṇaṃ ejjantaṃ taveṇa parisosiyaṃ*
   [3])*pantovahiuvagaraṇaṃ uvahasanti aṇāriyā.*
5. *jāima�yapaḍivuḍḍhā hiṃsagā ajiṁdiyā*
   abambhacāriṇo bālā iṃaṃ vayaṇaṃ abbavī.

„Hariesa-Bala entstammte einer *cāṇḍāla*-Familie, war aber ein Heiliger, mit den höchsten Tugenden begabt, ein Mönch mit gezügelten Sinnen (1). . . Er sündigte weder in Gedanken, noch in Worten oder Handlungen und zügelte seine Sinne. Als er bettelte, kam er (einmal) an einen brahmanischen Opferplatz (3). Als sie, die Unwürdigen, ihn kommen sahen mit von Askese verdorrtem Körper, im äußersten Elend sich befindend, verlachten sie ihn (4). Von Kastenstolz aufgeblasen, Töter von Tieren, mit ungezügelten Sinnen, unkeusch und unverständig, sprachen sie folgende Worte (5)."

Dann folgt das Gespräch des Brahmanen mit dem heiligen Mātaṅga-Hariesa, das sich in genauer Entsprechung im Jātaka und Uttarajjhayaṇa vorfindet. Es heißt nämlich Jāt. 497, G. 1:

kuto nu āgacchasi rummavāsi[4])
otallako paṃsupisācako va
saṃkāracolaṃ paṭimucca kaṇṭhe,
ko re tuvaṃ hohisi adakkhiṇeyyo.

1) Harikeśa = „blondhaarig" ist wahrscheinlich der Name eines Stammes unter den Vāṭadhānakas, einem westlichen Volke. Darüber habe ich weiter in meinen „Stud. z. ind. Erzählungsliteratur" I, p. 161 ff. gehandelt.

2) Die einleitenden Verse sind deutlich späterer Zusatz.

3) *panta°* ist wohl sanskr. *prānta°*.

4) Über *rummavāsi* weiß ich nichts zu sagen, ebensowenig wie über *rummarūpiṃ* in G. 22 c. Prof. K. F. Johansson vermutet, daß *rummavāsi*

In Utt. XII, 6—7 fragt Rudradeva:

6. *kayare āgacchai dittarūvo*
kāle vigarāle phukkanāse[1])
umacelae paṃsupisāyabhūe[2])
saṃkāradūsaṃ parihariya kaṇṭhe.

7. *kayare tumaṃ iya adaṃsaṇijje*
kāe va āsā iha-m-āgao 'si
umacelagā paṃsupisāyabhūyā
gaccha kalāhiṃ kiṃ ihaṃ ṭhio si.

„Was für ein vornehmer Herr kommt wohl hier? Er ist schwarz, schrecklich aussehend, mit krummer (?) Nase, elend gekleidet, ein wahrer Schmutzteufel, mit einem schmutzigen Kleid um seinen Hals gewickelt (6).

Wer bist du, Ungeheuer? In welcher Hoffnung bist du hierher gekommen? Du schlecht gekleideter Schmutzteufel, geh zur Hölle! Warum stehst du hier?" (7).

Die Zeile 7[a] entspricht deutlich G. 1[d]; ich würde in dem pāli-Vers eher ein dem pkt. *adaṃsaṇijje* entsprechendes *adassaneyye* lesen, denn der Asket hat noch nicht um eine *dakṣiṇā* gebeten.

Und der Heilige antwortet mit folgenden Worten, Jāt. 497, G. 2:

annaṃ tava-y-idaṃ pakataṃ yasassi,
taṃ khajjare bhuñjare piyyare ca,
jānāsi tvaṃ[3]) *paradattūpajīviṃ,*
uttiṭṭha, piṇḍam[4]) *labhataṃ sapāko.*

und Utt. XII, 10:

viyarijjai khajjai bhujjaī a
annaṃ pabhūyaṃ bhavayāṇaṃ eyaṃ,
jāṇāhi me jāyaṇajīvaṇo tti,
sesāvasesaṃ lahaū tavassī.

---

möglicherweise eine prakritische Form von sanskr. *rukmapāśin-* sein könnte. *rukma-* heißt doch sonst immer *ruppa-*. Vgl. über *rumma°* Morris, JPTS. 1891—93, p. 12f.

1) Was *phukka°* ist, weiß ich nicht; Jacobi übersetzt „with a turned-up nose". In Deśīn. 6, 34 kommt vor ein *phukkā mithyā*. Man könnte daraus auf ein *phukka°* „krumm" schließen. In dieser Meinung bestätigt mich Prof. Jacobi (Brief 20. V. 08).

2) *pāṃsupiśāca-* (auch *piśācadāpikā*) ist gewöhnlich „Irrlicht, Kobold", vgl. Majjh. Nik. 79, Lalit. p. 322, 11 und Roth, Festgr. an Böthlingk, p. 97.

3) BdC[a] *jānāsi maṃ tvaṃ*; es ist wohl am ehesten *jānāsi maṃ paradattūpajīviṃ* nach Utt. XII, 10[c]: *jāṇāhi me* usw.

4) So die Ausgabe; es ist aber *uttiṭṭhapiṇḍaṃ* nach G. 20[a] zu lesen, wo der Komm. es mit *ucchiṭṭhakaṃ piṇḍaṃ* erklärt. Vgl. den Utt-Vers (XII, 10[d]): *sesāvasesaṃ*. Über *uttiṭṭha* usw. s. Trenckner, Mil. P., p. 426. Und vgl. auch Dhammapāla zu Therīg. 329.

„Viele Speisen werden von euch verteilt, gegessen und genossen; wisse, daß ich von Gaben lebe, und laß den Heiligen das kleinste Überbleibsel bekommen!“

Aber die demütige Bitte des Heiligen wird abgewiesen. Der stolze Brahmane antwortet nämlich folgendermaßen: Jāt 497, G. 3:

annaṃ mama-y-idaṃ pakaṭaṃ brāhmaṇānaṃ
attatthāya saddahato mama-y-idaṃ.
apehi ettho, kim idhaṭṭhito si,
na mādisā tuyhaṃ dadanti jammā.

Und Utt. XII, 11:

uvakkaḍaṃ bhāyaṇaṃ[1]) *māhaṇāṇaṃ*
attaṭṭhiyaṃ[2]) *siddhaṃ ih'eyayaṭṭhaṃ*[3]).
naū vayaṃ erisaṃ annapāṇaṃ
dāhāma tujjhaṃ, kim ihaṃ ṭhio 'si.

„Die Mahlzeit ist den Brahmanen bereitet geworden — für uns ist sie fertig gemacht und nur für uns; nicht wollen wir solche Speisen und Getränke dir geben — warum stehst du also hier?

Die Zeilen c und d der Gāthā müssen wahrscheinlich umgestellt werden, da der Sinn dann besser wird.

Als der große Heilige diese Antwort gehört, sagt er: Jāt. 497, G. 4:

thale ca ninne ca vapanti bījaṃ
anūpakhette phalaṃ āsasānā,
etāya saddhāya dadāhi dānaṃ,
app'eva ārādhaye dakkhiṇeyye.

Und Utt. XII, 12:

thalesu bīyāiṃ vavanti kāsayā
taheva ninnesu a āsasāe[4]).
eyāi saddhāi dadāhi majjhaṃ.
ārāhae punnaṃ iṇaṃ khu khettaṃ.

„Die Säemänner werfen Körner in hoch und niedrig belegenen Feldern in der Hoffnung (Ernten zu bekommen); in derselben Hoffnung magst du mir geben, denn du wirst hier ein gesegnetes Feld finden.“

Maṇḍavya-Rudradeva nimmt das Gleichnis auf und erwidert, Jāt. 497, G. 5:

---

1) Jacobi übersetzt „dinner“; sonst ist es wohl gewöhnlich „Bettlertopf“, z. B. Uvās. Das. § 77 Hoernle.

2) „Zu eigenem Gebrauch“.

3) *etadarthaṃ* „zu diesem Zweck“.

4) Vgl. Jāt. 535 G. 54: *āsāya khettāni kasanti kassakā | vapanti bījāni...* S. auch JPTS. 1906—1907, pp. 80 und 116 f.

khettāni mayhaṃ viditāni loke
yes' āhaṃ bījāni patiṭṭhapemi,
ye brāhmaṇā jātimantūpapannā
tānīdha khettāni supesalāni.

Und Utt. XII, 13:

khettāṇi amhe viiyāṇi loe
jehiṃ pakiṇṇā viruhanti punnā,
je māhaṇā jāivijjovaveyā
tāiṃ tu khettāiṃ supesalāiṃ.

„Wir sind in der Welt bekannt als die Felder, auf welchen reiche Ernten hervorwachsen — denn die Brahmanen, die hohe Geburt und höchstes Wissen besitzen, sind die gesegneten Felder."

Die unbedeutende Verschiedenheit der Zeilen a und b der beiden Strophen erklärt sich ja sehr gut dadurch, daß Rudradeva ein Brahmane ist, Maṇḍavya aber nicht.

Der Heilige antwortet jetzt folgendermaßen, Jāt. 497, G. 6—7:

6. *jātimado ca atimānitā ca*
lobho ca doso ca mado ca moho
ete aguṇā yesu va santi sabbe
tānīdha khettāni apesalāni.

7. *jātimado ca atimānitā ca*
lobho ca doso ca mado ca moho
ete aguṇā yesu na santi sabbe
tānīdha khettāni supesalāni.

Und in Utt. XII. 14—15, wo der zweite Vers eine andere Formulierung bekommen hat, jedoch in derselben Weise wie G. 7 schließt:

14. *koho ya māṇo ya vaho ya yesiṃ*
mosaṃ adattaṃ ca pariggahaṃ ca
te māhaṇā jāivijjāvihīṇā
tāiṃ tu khettāiṃ supāvayāiṃ.

15. *tubbhe cca bho bhāsaharā girāṇaṃ,*
aṭṭhaṃ na yāṇāha ahijja vee[1]*),*
uccāvayāiṃ muṇiṇo caranti,
tāiṃ tu khettāiṃ supesalāiṃ.

„Die Brahmanen, welche zürnen, stolz sind und töten, stehlen, geizig sind und Eigentum besitzen, sind ohne Kaste und Wissen — das sind die sehr schlechten Felder (14).

Ihr haltet die Worte der Hymnen, den Sinn verstehet Ihr nicht, obschon Ihr die Veda's studiert; bei Hohen und Niedrigen kehren die Heiligen ein — dies sind die gesegneten Felder" (15).

1) Vgl. Jāt. 497 G. 18d: *aṭṭhaṃ na jānāti adhicca vede* und Utt. XIV, 9 *ahijja vee parivissa vippe.*

Es scheint klar, daß der V. 15 des Utt. viel ursprünglicher ist als die G. 7, die nur eine Wiederholung der G. 6 ist.

Eine schärfere Predigt über die Laster der reichen und geldsüchtigen Brahmanen als die des Utt.-Verses gibt es wohl kaum. Auch ist es jetzt mit der Geduld des Maṇḍavya-Rudradeva ganz aus. In Utt. XII, 16 ruft er:

ajjhāveyāṇaṃ paḍikūlabhāsī
pabhāsase kiṃ nu sagāse amhaṃ,
avi eyaṃ viṇassau annapāṇaṃ
na ya ṇaṃ dāhāmu tumaṃ niyaṇṭhā.

„Du Schmäher der Veda-Gelehrten, wie getraust du dir so etwas in unserer Nähe zu sagen. Eher werden diese Speisen vernichtet werden, als daß wir dir, elender Asket, etwas geben."

Und als der Heilige noch wagt, folgendermaßen zu antworten:

17. *samīhiṃ majjhaṃ susamāhiyassa*
guttihiṃ guttassa jiṃdiyassa
jai me na dāhittha ahesaṇijjaṃ
kiṃ ajja jannāṇa labhittha lābhaṃ

„Falls ihr nicht mir, der ich die Samiti's beobachte, von den Gupti's beschützt bin und meinen Sinn zügle, das gebt, was ich wünsche, was für einen Gewinn werdet ihr dann von den Opfern erhalten?"

ruft Rudradeva in höchstem Zorn seine Diener herbei:

18. *ke ittha khattā uvajoiyā vā*
ajjhāveyā va saha khaṃḍiyehiṃ[1]*),*
eyaṃ daṃḍeṇa phalaeṇa hantā,
kaṇṭhammi ghettūṇa khalittha jammaṃ[2]*).*

„Gibt's hier keine Krieger oder Priester, die das Feuer besorgen, oder Lehrer mit ihren Schülern? Prügelt diesen mit Stöcken und Brettern, packt den Elenden an der Kehle und werft ihn hinaus."

Dieser Vers wirft Licht auf die wunderlichen Namen in Jāt. 497, G. 8:

katth' eva bhaṭṭhā[3] *Upajotiyo ca*
Upajjhāyo athavā Bhaṇḍakucchi,

1) *khaṃḍiya-* (sanskr. °*ka-*) muß bedeuten „wer die heiligen Texte studiert, Schüler", aus *khaṃḍa* „Abschnitt eines Textes"; vgl. *khaṃḍikopādhyāya-* „ein best. Lehrer". Pat. zu Vārtt. 13 zu P. I, 1, 1. Dieselbe Erklärung habe ich später bei Leumann Aup. S. Gloss. gefunden.

2) So lese ich statt des handschriftlichen *jo ṇaṃ* nach dem Jātakavers, s. unten.

3) *bhaṭṭhā* wird wohl kaum richtig sein; die Handschriften lesen: Cd *katthaṃ haṭṭhā*, Cs *kattha haṭṭhā*, Bds *kvattha gatā*. Es wird wohl entweder *katth' eva bhaṭṭā* (*bhaṭṭa* etwa „Doktor") oder eher *katth' eva khattā* (*khattā*

imassa daṇḍañ ca vadhañ ca datvā
gale gahetva khalayātha jammaṃ[1]).

Es sind mindestens *Upajotiyo* und *Upajjhāyo* keine Eigennamen, das zeigt deutlich Utt. XII, 18. Das wunderliche *Bhaṇḍakucchi* ist schwieriger. Zwei Handschriften haben *gaṇḍa°*, und es ist ja gar nicht unmöglich, daß das Wort irgend eine Entstellung eines mit *khaṇḍiyehiṃ* ziemlich gleichen Wortes enthält. Wie das aber lautet, kann ich nicht mit irgend welcher Bestimmtheit vermuten[2]).

Dann gehen die Szenerien der beiden Texte ein wenig auseinander. Im Jātaka suchen die herbeiströmenden Brahmanen den Heiligen zu schlagen, dieser aber steigt in die Luft auf und verschwindet mit den Worten:

9. *girin nakhena khaṇasi ayo dantena khādasi*
jātavedaṃ padahasi yo isiṃ paribhāsasi[3]).

In Utt. XII, 19 ff. heißt es:

19. *ajjhāveyāṇaṃ vayaṇaṃ suṇittā*
utthāiyā tattha bahū kumārā
daṇḍehiṃ vittehiṃ kasehiṃ ceva
samāgayā taṃ isiṃ tāḍayanti.

20. *ranno tahiṃ Kosaliyassa dhūyā*
Bhaddā i[4]) *nāmeṇa aṇindiyaṅgī*
taṃ pāsiyā saṃjayaṃ hammamāṇaṃ
kuddhe kumāre parinivvavei.

21. *„devābhiogeṇa nioieṇaṃ*
dinnā tu rannā maṇasā na jhāyā
narindadevindabhivandieṇaṃ
jeṇa'mhi vantā isiṇā so eso[5]).

22. *eso hu so uggatavo mahappā*
jiindio saṃjao bambhayāri,
jo me tayā necchai dijjamāṇiṃ
piuṇā sayaṃ Kosalieṇa rannā.

= *kṣatar-* „Aufwärter, Türhüter, Individuum aus einer Mischlingskaste, Wagenführer") zu lesen sein. Mein Freund, Dr. Smith, hat mir die ansprechende Vermutung ausgesprochen, daß *bhaṭṭhā* = *bhraṣṭāḥ* „fortgegangen verschwunden" sei.

1) Vgl. Jāt. 474 G. 9 (F. IV, p. 205): *imassa dandañ ca vadhañ ca datvā gale gahetvā khalayātha jammaṃ.*

2) *Bhaṇḍakucchi* = etwa „Tonnenbauch, Schmerbauch". Vielleicht ein Spottname gewisser Brahmanen.

3) Diese Gāthā ist mit der entsprechenden Gāthā in Utt. (s. unten) schon von Morris, JPTS. 1891—93, p. 51 ff. verglichen worden. S. weiter Windisch, Māra und Buddha, p. 124, n. 1 (über Samy. Nik. I, 4, 3, 5, 22 ed. Feer I, p. 127; derselbe Vers auch Lalita XXIV, s. Windisch, ib. p. 128.) Eine Parallele findet sich auch in Mhv. III, p. 285, 12, vgl. Verf. WZKM. XXIII, 33.

4) S. Pischel, Pkt. Gr., p. 80.

5) Wie im Komm. erzählt wird (s. oben), ward Bhadrā dem Heiligen angeboten, der sie aber zurückwies.

23. *mahājaso esa mahāṇubhāvo*
ghoravvao ghoraparakkamo ya,
mā eyaṃ hīlaha ahīlaṇijjaṃ,
mā savve taveṇabhiniddahejjā".
24. *eyāiṃ tise vayaṇāiṃ soccā*[1])
pattie Bhaddāe subhāsiyāiṃ
isissa veyāiṃ vaḍiyatthayāe[2])
jakkhā kumāre viṇivārayanti.
25. *te ghorarūvā ṭhiya antalikkhe*
asurā tahiṃ taṃ jaṇaṃ tāḍayanti,
te bhinnadehe ruhiraṃ vamante
pāsittu Bhaddā iṇaṃ āhu bhujjo:

(19) „Als sie diese Worte der Lehrer hörten, standen mehrere Jünglinge auf und fingen an den Heiligen mit Stöcken, Rohren und Peitschen zu schlagen.

(20) Dann wurde Bhadrā, die schönleibige Tochter des Kosalakönigs, gewahr, daß der Mönch geprügelt wurde und beruhigte die Jünglinge (mit diesen Worten):

(21) Dieser ist der Heilige, dem ich vom König nach göttlichem Hinweis gegeben wurde, der mich aber nicht wünschte; er ist der bei Göttern und Königen Lobenswerte, der mich zurückwies.

(22) Er ist der strenge Asket von edlem Charakter, der seinen Sinn zügelt, sich selbst zügelt und keusch lebt — der mich zu jener Zeit, obwohl von meinem Vater, König Kosaliya, gegeben, nicht wünschte.

(23) Er besitzt großen Ruhm, große Macht, hält streng die Gelübde und besitzt schreckliche Macht; beschädiget ihn nicht, den unverwundbaren, damit er nicht euch alle mit seiner Glut verbrennt.

(24) Als die Yakṣa's die wohlgesprochenen Worte der Frau Bhadrā hörten, kamen sie dem Heiligen zu Hülfe und jagten die Jünglinge fort.

(25) Mit schrecklichen Gestalten standen die Dämonen in der Luft und schlugen die Leute; als Bhadrā sie mit zerfetzten Körpern, Blut spuckend sah, äußerte sie noch folgendes:"

Dann folgt der Vers, der der Gāthā 9 des Jātaka entspricht (hier also von Bhadrā statt von dem Heiligen selbst gesprochen):

26. *giriṃ nahehiṃ khaṇaha ayaṃ dantehiṃ khāyaha*
jāyateyaṃ[3]) *pāehiṃ haṇaha je bhikkhuṃ avamannaha.*

„Ihr mögt ebensowohl einen Berg mit den Nägeln durchgraben, oder Eisen zerbeißen, oder dem Feuer einen Fußtritt geben, wie einen Mönch verächtlich behandeln."

---

1) Vgl. Pischel, Pkt. Gr., p 397.
2) Vgl. XII, 32: *jakkhā hu veyāvaḍiyaṃ karenti.*
3) So die von mir gelesenen beiden Handschriften. Morris zitiert aber °*veyaṃ*. Pischel, Pkt. Gr., p. 280 führt *jāyateyaṃ* aus Samav. 81 an.

Dann fährt Bhadrā fort:

27. *āsīviso uggatavo mahesī*
ghoravvao ghoraparakkamo ya,
agaṇiṃ va pakkhandia payangaseṇā
je bhikkhuyaṃ bhattakāle vaheha.
28. *ṣīseṇa eyaṃ saraṇaṃ uveha*
samāgayā savvajaṇeṇa tumhe[1])
jai icchaha jiviyaṃ vā dhaṇaṃ vā,
logaṃ vi eso kuvio ḍahejjā.
29. [2])*avaheḍhiyapiṭṭhisauttamange*
pasāriyā bāhū akammaciṭṭhe
[3])*ṇijjhāriyakkhe ruhiraṃ vamante*
uddhaṃmuhe niggayajīhanette

Im Jātaka sagt Diṭṭhamaṅgalikā, als sie ihren Sohn von den Yakṣa's besessen sieht, folgendes:

11. [4])*āveṭhitaṃ piṭṭhito uttamaṇgaṃ,*
bāhaṃ pasāreti akammaneyyaṃ,
setāni akkhini gathā matassa,
ko me imaṃ puttam akāsi evam.

Die Fortsetzung lautet in Utt. XII, 30:

30. *te pāsiyā khaṇḍiyakatthabhūe*[5])
vimaṇo visanno aha māhaṇo so
isiṃ pasāei sabhāriyāe:
hīlaṃ ca nindaṃ ca khamaha bhante.
31. *bālehiṃ mūḍhehiṃ ayāṇaehiṃ*
yaṃ hīliyā tassa khameha bhante,
mahappasāyā isiṇo havanti,
na hu muṇī kovaparā havanti.

(27) „Wie eine giftige Schlange ist ein großer Heiliger von strenger Askese, der streng die Gelübde hält und von schrecklicher Macht ist; wie ein Schwarm von Lichtmotten, die sich ins Feuer stürzen (werdet ihr zugrunde gehen), die ihr einen Mönch bei seinem Betteln prügelt.

(28) Mit gebeugten Häuptern suchet Schutz bei ihm, ihr alle zusammen, falls ihr Leben und Reichtum wünscht — die ganze Welt würde sein Zorn verbrennen.

---

1) Vgl. v. 33 c—d.

2) So die Handschrift, die ich benutzt habe; es ist aber entweder *oheḍhiya°* (*heṭh-*, p. *heṭh-* „violare", z. B. Dh. 49, S. N. 35) oder besser *āveḍhiya°* (Hc. IV, 221) zu lesen.

3) Hc. IV, 20 *kṣer ṇijjharo vā.* „Für *kṣi* kann das Wurzelsubstitut *ṇijjhara* eintreten."

4) Ebenso G. 15.

5) Vgl. RV. I, 32, 5: *skhándhāṃsīva kúliśena vívṛiknáhiḥ śayata upapṛ́k pṛthivyáḥ.*

(29—30) Als der Brahmane sie mit umgedrehten Häuptern, vorgestreckten Armen, ohne Bewußtsein, mit erloschenen Augen, blutspuckend, das Gesicht vorstreckend, Augen und Zungen hervortretend, wie zerhauene Holzstückchen daliegen sah, sprach er verzweifelt und unruhig mit seiner Frau (diese Worte), um den Heiligen zu besänftigen: ‚Verzeihe uns, Ehrwürdiger, daß wir dich geschlagen und gescholten haben'.

(31) Verzeihe diesen Unverständigen, Törichten, Unwissenden, o Ehrwürdiger, daß sie dich beschädigten; die Heiligen sind voll von Milde, nicht zürnt ein Weiser heftig."

Mit den letzten Zeilen läßt sich vergleichen G. 19[d] des Jātaka, wo Diṭṭhamaṅgalikā den Heiligen um Verzeihung für ihren Sohn gebeten hat:

na paṇḍitā kodhabalā havanti[1]).

Die Fortsetzung der Rede in Utt. XII, 32 f. lautet (der Heilige spricht V. 32, Rudradeva V. 33):

32. *puvviṃ ca eṇhiṃ ca aṇāgayaṃ ca*
maṇappo so na me atthi koi[2]),
jakkhā hu vejjāvaḍiyaṃ karinti,
tamhā hu ee nihayā kumārā.

33. *attham ca dhammam ca viyāṇamāṇā*
tubbhe na vi kuppaha bhūipannā,
tubbham tu pāe saraṇaṃ uvemo
samāgayā savvajaṇeṇa amhe.

(32) „Früher, jetzt und in kommenden Zeiten hege ich keinen Haß. Die Yakṣa's halten mich in ihrer Obhut — deswegen sind diese Jünglinge zerhauen worden.

(33) Wahrheit und Gesetz kennst du fürwahr, du bist nicht zornig, o Vielwissender; bei deinen Füßen suchen wir Zuflucht, wir zusammen mit allen Leuten (die hier anwesend sind)."

Mit 33[b–c] läßt sich Jāt. 497, G. 17[b–c] vergleichen (in der Rede der Diṭṭhamaṅgalikā zum Heiligen):

tvaṃ ñeva me mā kuddho brahmacāri,
tumhe va pāde saraṇaṃ gatāsmi.

Und mit 33[b] vgl. G. 19[c]:

ekāparādhaṃ khama bhūripaññā[3]).

Im Schlußteil der Erzählung, der in beiden Texten die Ermahnungsrede des Heiligen an Maṇḍavya-Rudradeva enthält, gibt es keine unmittelbaren Wortähnlichkeiten[4]).

1) Vgl. Jāt. 488 G. 20 d.
2) Vgl. Jāt. 497 G. 18 b: *manopadoso mama n'atthi koci.*
3) Vgl. Jāt. 488 G. 20 c.
4) Ich bemerke, daß Lüders, GN. 1897, p. 120, Anm. 1, die G. 12 a des

Es ist klar, daß, obwohl die Rahmenerzählungen in einzelnen Punkten voneinander abweichen, die große Menge von fast Wort für Wort übereinstimmenden Versen darauf deuten, daß beiden Texten eine gemeinsame Vorlage zugrunde liegt, da man ja unmöglich Entlehnung in der einen oder anderen Quelle vermuten kann. Solche schlagende Ähnlichkeiten habe ich oben zwischen dem Hatthipālajātaka und dem XIV. Kapitel des Uttarajjhayaṇa nachgewiesen [1]; Leumann hat solche Ähnlichkeiten zwischen Uttarajjhayaṇa XIII und dem Citta-Sambhūtajātaka (No. 498) erwiesen [2]). Da die Erzählungen in dem Jaina-Kanon in einer Reihe stehen und sich im Jātaka in derselben Ordnung (obwohl das Hatthipālajātaka erst als Nr. 509 folgt) finden, läßt sich wohl mit ziemlicher Sicherheit vermuten, daß sie in derselben Ordnung aus einer älteren Itihāsa-Sammlung übernommen sind. Falls überhaupt in der Jātaka-Sammlung sich solche Reihen weiter nachweisen ließen, würde dies sehr wichtige Schlüsse sowohl für die älteren Vorlagen wie für die Entstehung der Jātaka-Sammlung ergeben.

Leider ist es mir nicht gelungen ein Gegenstück dieser Erzählung in dem großen Epos zu finden, obwohl ich es nicht für unglaublich halte, daß es dort so etwas geben wird. Die Auffindung, wenn nicht eines dritten ähnlichen Textes, so doch mindestens einiger ähnlicher Verse, würde die Arbeit, die darin besteht, die älteste Vorlage zu rekonstruieren, viel leichter machen; ist doch hier eine solche Arbeit deswegen etwas schwierig, weil der historische Rahmen der erhaltenen Gespräche in den beiden Fällen ziemlich verschieden ist. Jedoch wird es wohl wenigstens zum Teil gelingen, den Urtext herauszuschälen, obwohl hier und da dunkle Stellen stehen bleiben.

Von V. 6 an entspricht ja, wie oben gezeigt, das Utt.-Kapitel genau den Gāthā's des Jātaka bis zum V. 15. Nur V. 8, der folgendermaßen lautet:

jakkho tahiṃ tiṇḍuyarukkhavāsī
aṇukampāe tassa mahāmuṇissa
pacchāittā niyagaṃ sariraṃ
iyāiṃ vayaṇāiṃ udāharitthā:

hat kein Gegenstück im Jātaka, und erweist sich ja auch deutlich als spätere Zudichtung. Denn was für einen Sinn hat es wohl, daß der Yakṣa anstelle des Heiligen dem Rudradeva antwortet. Übrigens steht es mit dem folgenden Bericht vom Eingreifen der Yakṣa's in argem Widerspruch, wie ich sofort zeigen werde [3]).

Jātaka: *idhāgamā samaṇo rummavāsī* als der G. 28 des Jāt. 526: *idhāgamā jaṭilo brahmacārī* nachgebildet ansieht.

1) Vgl. ZDMG. 62, 725 ff. 2) WZKM. 5, 111 ff.; 6, 1 ff.

3) Der Vers 9 gehört kaum dem alten Text an; er steht wahrscheinlich nur da, weil man auf die zwei Verse des Rudradeva zwei Verse als Antwort zu haben wünschte.

Die V. 16—17, die oben angeführt worden sind, finden sich im Jātaka nicht. Sie passen zu den übrigen Versen ganz gut, sind mir jedoch als späterer Zusatz verdächtig, und zwar aus folgenden Gründen: in V. 16[d] kommt vor das Wort *niganṭha*; obwohl das Wort, wie Jacobi, SBE. XLV, 52, n. 2 hervorhebt, auch eine andere Bedeutung hat, ist es doch nicht zweifelhaft, daß wir es hier in der Bedeutung „Jaina-Mönch" — und zwar in deteriorisierender Bedeutung — fassen müssen. Direkte Anspielungen auf den Jaina-Glauben kommen aber sonst in dem ganzen Kapitel — mit Ausnahme der einleitenden Verse und des V. 17 und vielleicht des V. 42 — nicht vor; alle Aussprüche über Verwerflichkeit der Opfer usw., die sonst vorkommen, könnten ebensogut einem buddhistischen oder sonstigem sektarischen Werke entstammen. Steht doch sowohl der Buddhismus als besonders der Jainismus in seiner ältesten Entwicklung in allem den brahmanischen Asketensekten sehr nahe. Aus diesem Grunde scheint mir auch V. 17 als späterer Zusatz verdächtig. Ich habe also bisher als ursprüngliche Bestandteile die V. 6—7, 9—15 und 18 angenommen. V. 19 gehört sicher auch dem ursprünglichen Bestand der Sage an, obwohl er vielleicht eigentlich zu dem Prosarahmen gehörte. Damit schließt, sozusagen, der erste Akt der Erzählung. Ich gebe deswegen hier diesen Teil des Utt.-Textes, wobei ich Altes und Neueres zu scheiden suche:

Urtext.	Späterer Zusatz.
1. *sovāgakulasambhūo guṇuttaradharo muṇī* *Hariesa-Balo nāma āsī bhikkhū jiṇdio.*	
	2. [1])*iriesaṇabhāsāe uccārasamāisu ya* *jao āyāṇaṇikkheve saṃjao susamāhio.*
	3[a]. *maṇagutto vayagutto kāyagutto jiṇdio.*
3[b]. *bhikkhaṭṭhā bambhaijjaṃmi jannavāḍaṃm' uvahio.*	
4. *taṃ pāsiūṇaṃ ejjantaṃ* *taveṇa parisosiyaṃ* *pantovahiuvayaraṇaṃ* *uvahasanti aṇāriyā.*	
5. *jāimayapaḍivaḍḍhā* *hiṃsayā ajiṇdiyā* *abambhacāriṇo bālā* *imaṃ vayaṇaṃ abbavī:*	
6. *kayare āgacchai dittarūve* *kāle vigarāle phukkanāse* *umacelae paṃsupisāyabhūe* *saṃkāraḍāsaṃ parihariya kaṇṭhe.*	

1) S. über die Samiti's und Gupti's Utt. XXIV.

Urtext. Späterer Zusatz.

7. *kayare tumaṃ iya adaṃsaṇijje*
kāe va āsā iha-m-āgao si
umacelagā paṃsupisāyabhūyā
gaccha kalāhiṃ kiṃ ihaṃ thio si.

8. *jakkho tahiṃ tiṇḍugarukkhavāsī*
aṇukampāe tassa mahāmuṇissa
pacchāittā niyagaṃ sarīraṃ
iyāiṃ vayaṇāiṃ udāharitthā:

9. *samaṇo 'haṃ saṃjao bambhayārī*
virao dhaṇapayaṇapariggahāo
parappavittassa u bhikkhakāle
annassa aṭṭhā iha-m-āgao 'mhi.

10. *viyarijjai bhujjai khajjaī ya*
annaṃ pabhūyaṃ bhavayāṇaṃ eyaṃ
jāṇāhi me jāyaṇajivane tti
sesā va sesaṃ lahaū tavassī.

11. *avakkaḍaṃ bhāyaṇaṃ māhaṇāṇaṃ*
attaṭṭhiyaṃ siddham ih' eyayaṭṭhaṃ
naū vayaṃ erisam annapāṇaṃ
dāhāma tujjhaṃ kiṃ ihaṃ thio si.

12. *thalesu biyāiṃ vavanti kāsayā*
taheva ninnesu āsasāe
eyāi saddhāi dadāha majjhaṃ,
ārāhae punnaṃ iṇaṃ khu khettaṃ.

13. *khettāṇi amhe viiyāṇi loe*
jehiṃ pakiṇṇā viruhanti punnā
te māhaṇā jāivijjovaveyā
tāiṃ tu khettāiṃ supesalāiṃ.

14. *koho ya māṇo ya vaho ya jesiṃ*
mosaṃ adattaṃ ca pariggahaṃ ca
te māhaṇā jāivijjāvihīṇā
tāiṃ tu khettāiṃ supāvayāiṃ.

15. *tujjhe cca bho bhāsaharā girāṇaṃ*
aṭṭhaṃ na yāṇāha ahijja vee,
uccāvayāiṃ muṇiṇo caranti
tāiṃ tu khettāiṃ supesalāiṃ.

16. *ajjhāveyāṇaṃ paḍikūlabhāsī*
pabhāsase kiṃ nu sagāse amhaṃ
avi eyaṃ viṇassau annapāṇaṃ
na ya ṇaṃ dāhāmu tumaṃ niganthā.

17. *samiihiṃ majjhaṃ susamāhiyassa*
guttihiṃ guttassa jiindiyassa
jai me na dāhittha ih' esaṇijjaṃ
kiṃ ajja jannāṇa labhittha lābhaṃ.

Urtext. Späterer Zusatz.

18. *ke ittha khattā uvajoiyā vā*
ajjhāveyā va saha khaṇḍiehiṃ
eyaṃ daṇḍeṇa phalaeṇa hantā
kaṇṭhaṃ ghettūṇa khalittha jammaṃ.

19. *ajjhāveyāṇaṃ vayaṇaṃ suṇittā*
utthāiyā tattha bahū kumārā /
daṇḍehiṃ vittehiṃ kāsehiṃ ceva
samāgayā taṃ isiṃ tāḍayanti.

In V. 20 wird jetzt Bhadrā eingeführt und spricht die Strophen 21—23. Dann heißt es in V. 24:

eyāiṃ tise vayaṇāiṃ soccā
pattie Bhaddāe subhāsiyāiṃ
isissa veyāiṃ vaḍiyaṭṭhāe
jakkhā kumāre viṇivārayanti.

Der Zusammenhang ist aber dadurch offenbar ganz zerstört, denn in V. 8 — den ich freilich als späteren Zusatz aufgefaßt habe, der jedoch wohl der jainistischen Überarbeitung angehört — wurde schon vom Yakṣa gesprochen, der anstatt des Heiligen Antwort gibt. Dann ist es aber einfach Unsinn, zu sagen (V. 24), daß die Yakṣa's erst, als sie die Worte der Bhadrā hörten, zur Verteidigung des Heiligen eingriffen. Ich glaube deswegen, daß V. 24 — natürlich in etwas verschiedener Form — in der ursprünglichen Redaktion unmittelbar nach V. 19 folgte[1]), und daß die V. 20—23 entweder ganz und gar späterer Zusatz sind, oder nach V. 25 stehen müssen. Also möchte ich vermutungsweise nach V. 19 etwa folgendermaßen lesen:

20. (24.) *taṃ pāsiyā samaṇaṃ hammamāṇaṃ*[2])
. . . . . .
isissa veyāiṃ vaḍiyaṭṭhāe
jakkhā kumāre viṇivārayanti.

21. (25.) *te ghorarūvā thiya antalikkhe*
asurā tahiṃ taṃ jaṇaṃ tāḷayanti,
te bhinnadehe ruhiraṃ vamante
pāsittu Bhaddā iṇaṃ āhu bhujjo[3]):

Dann folgen m. E. als 22—27 die V. 21—23[4]) — falls wirklich alt — und 26—28. Danach kommen V. 29—30 als 28—29. Die

1) Dies wird auch durch die Reihenfolge der Erzählungsmomente im Jātaka gestützt.

2) = Vers 20c, den ich aus seinem jetzigen Zusammenhang hierher überführe.

3) Dies ist natürlich nicht ganz an seinem Platz, jedoch weiß ich nicht, was früher dastand.

4) Vers 20 des Textes habe ich als offenbar unecht ausgeschieden.

V. 31—33 haben ihr Gegenstück im Jātaka, G. 16—19. Man vergleiche nämlich:

Uttarajjhayaṇa.	Jātaka.
31. *bālehiṃ mūḍhehiṃ ayāṇaehiṃ jaṃ hīliyā tassa khamcha bhante*	
mahappasāyā isiṇo havanti	
na hu muṇī kovaparā havanti.	19[d]. *na paṇḍitā kodhabālā bhavanti.*
32. *puvviṃ ca eṇhiṃ ca aṇāgayaṃ ca*	18[a–b]. *tad eva hī etarahī ca mayhaṃ*
maṇappo so na me atthi koi	*manopadoso mama n'atthi koci*
jakkhā hu veyāvaḍiyaṃ karinti	16[a]. *yakkhā hava santi mahānubhāvā*
taṃhā hu ce nihayā kumārā.	*yakkhā hi te puttaṃ akaṃsu evaṃ.*
33. *aṭṭhaṃ ca dhammaṃ ca viyāṇamāṇā*	
tubbhe na vi kuppaha bhūipannā	17[b–d]. *tvaṃ ñeva me mā kuddho brahmacāri*[1])
tubbhaṃ tu pāe saraṇaṃ uvemo	*tumhe va pāde saraṇaṃ gatāsmi*
samāgayā savvajaṇena amhe.	*anvāgatā puttasokena bhikkhu.*

Die zwei folgenden Verse führen ein neues Moment ein. Sie lauten folgendermaßen:

34. *'accemo te mahābhāgā na te kiṃci na accemo*
bhuṇjahi sālimaṃ kūraṃ nāṇāraṇjanasaṇjūyaṃ.
35. *ime ca me atthi pabhūyaṃ annaṃ*
taṃ bhuṇjahi amha aṇuggahaṭṭhā',
'bāḍhaṃ 'ti paḍicchai bhattapāṇaṃ
māsassa u pāraṇae mahappā.

Im Jātaka wird aber (p. 386) erzählt, wie Mātaṅga den Maṇḍavya von der Beschädigung, die ihm der Yakṣa zugefügt hatte, dadurch heilte, daß er ihm den Rest seiner Speisen anbot. Vielleicht hat der dem Utt.-Kapitel zugrunde liegende Text auch ein solches Moment gehabt, das von dem Überarbeiter in dieser Weise geändert worden ist.

Die zwei folgenden V. 36—37, welche erzählen, wie die Götter Blüten usw. regnen lassen und den Harikeśa preisen, sind offenbar jainistische Zusätze, da das ja in den Jaina-Texten häufig vorkommt.

Den Schluß der Erzählung im Jātaka bildet die Ermahnungsrede der Diṭṭhamaṅgalikā an ihren Sohn, die aus folgenden drei Gāthā's besteht:

21. *Maṇḍavya bālo si parittapaṇṇo*
yo puññakhettāṇaṃ akovido si.
mahakkasāvesu dadāsi dāṇaṃ
kiliṭṭhakammesu asaññatesu.

1) Und 19[c]: *ekāparādhaṃ khama bhūripaṇṇa.*

22. *jaṭā ca kesā ajināni vatthā*
jarūdapānaṃ va mukhaṃ parūḷhaṃ,
pajaṃ imaṃ passatha rummarūpiṃ,
na jaṭājinan tāyati appapaññaṃ.
23. *yesaṃ rāgo ca doso ca aviijjā ca virājitā*
khīṇāsavā arahanto tesu dinnaṃ mahapphalaṃ.

Ich glaube jedoch eher, daß diese Verse dem Mātaṅga zuzuteilen sind, denn der Schluß des Utt.-Kapitels (V. 38—47) besteht aus einem Gespräch zwischen Harikeśa und Rudradeva, das ungefähr denselben Sinn — obwohl ausführlicher — vertritt[1]). Die Schlußstrophen im Utt. lauten folgendermaßen:

38. „*kiṃ māhaṇā joisamārabhantā*
udaeṇa sohiṃ bāhiraṃ vimaggahā?
jaṃ maggahā bāhiriyaṃ visohiṃ
na taṃ suditthaṃ kusalā vayanti.
39. *kusaṃ ca jūvaṃ taṇakuṭṭhaṃ aggiṃ*
sāyaṃ ca pāyaṃ [ca] udagaṃ phussantā[2])
pāṇāiṃ bhūyāiṃ viheḍhayantā
bhujjo vi mandā pagareha pāvaṃ.“
40. „*kahaṃ ca re bhikkhu vayaṃ jayāmo*
pāvāiṃ kammāiṃ paṇollayāmo[3])*?*
akkhāhi ne samjayā yakkhapūiyā
kahaṃ sujiṭṭhaṃ kusalā vayanti.“
41. „*chajīvakāe asamārabhantā*
mosaṃ adattaṃ ca asevamāṇā
pariggahaṃ itthio māṇamāyaṃ
eyaṃ pariccajja caranti dantā.
42. *susaṃvuḍā pancahi saṃvarehiṃ*[4])
ihaṃ jīvayaṃ anavakankhamāṇā
vosaṭṭhakāyā suicattadehā
mahājayaṃ jayai jannasiddhaṃ.“
43. „*ke te joī? kiṃ va te joiṭhāṇaṃ?*
kā te 'sujā? kiṃ va te karisaggiṃ?
[5])*ehāya te kayarā santi bhikkhū?*
kayareṇa homeṇa huṇāsi joiṃ?“
44. „*tavo joi jīvo* ⟨*u*⟩ *joiṭhāṇaṃ*
jogāsuyā sarīraṃ karisaggiṃ
kammappahā saṃjamajogasanti
homaṃ huṇāmi isiṇaṃ pasaṭṭhaṃ.“

1) Auch die Anspielung auf die „gesegneten Felder“ in G. 21 b scheint zu bestätigen, daß Mātaṅga hier spricht.

2) Vgl. Suyagad. I, 7, 14: *sāyaṃ ca pāyaṃ udagaṃ phussantā.*

3) Hc. IV, 143: *kṣipeḥ galatthāḍḍakkhasollapellaṇollachuhalaparāghattāḥ*, d. h. „für *kṣip* braucht man die Wurzelsubstitute *galattha* usw.“

4) Vgl. SBE. XLV, 55, n. 1.

5) Prof. Jacobi konjiziert (Brief 20. V. 08) *eyaṃ pahāya* für *°chāya.*

45. „*ko te harae? ke ya te santi titthā?*
kahiṃ siṇhāo va rayaṃ jahāsi?
āikkha ṇe samjayā jakkhapūiā,
icchāmo nāuṃ bhavao sagāse.“
46. „*dhamme harae bambhe ⟨ya⟩ santi titthe*
aṇāvile attapasannalese[1])
jahiṃ siṇhāo vimalo visuddho
susītibhūo pajahāmi dosaṃ.
47. *eyaṃ siṇāṇaṃ kusalehiṃ diṭṭhaṃ,*
mahāsiṇāṇaṃ isiṇaṃ pasaṭṭhaṃ,
jahiṃ siṇhāyā vimalā visuddhā
mahārisī uttamaṃ ṭhāṇaṃ pattā“.

Der letzte Vers gehört wahrscheinlich nicht zum ursprünglichen Text, sondern ist nur ein allgemein moralischer Ausspruch, der nur eine Paraphrase des V. 46 bildet.

Schließlich stelle ich hier die Verse zusammen, die m. E. dem alten Text angehörten, und die, welche spätere Zutaten sind, ohne natürlich dabei absolute Sicherheit zu beanspruchen, die ja hier nicht zu erreichen ist.

Alte Verse.	Spätere Zudichtung.
1	
	2, 3[a]
3[b], 4—7	
	8—9
10—15	
	16—17
18—19	20
24—25	
(21—23)[2])	
26—33	
(34—35)[2])	
	36—37
38—41	
	42
43—46	
	47

Es ergibt sich also, daß sich unter 47 Versen des Kapitels 10—11[3]) jüngere und 36—37 alte Verse finden, wofür ich oben bei jedem einzelnen Vers den Grund anzuführen gesucht habe. Von den alten Versen sind fünf zweifelhaft, die ich mir jedoch nicht bestimmt getraue als spätere Zusätze auszumerzen.

1) SBE. XLV, 56, n. 1. 2) Zweifelhafte Verse.
3) 3[a] und 3[b] sehe ich als Reste zweier vollständiger Verse an.

Das kanaanäische und das südsemitische Alphabet.

Von

Fr. Praetorius.

Gelegentlich der bekannten Minäertheorie Ed. Glaser's hatte ich auf Sp. 1540 des Literarischen Zentralblattes von 1889 Zweifel daran ausgesprochen, ob die althergebrachte Annahme von der Erfindung der Buchstabenschrift durch die Phönizier und von der Priorität des altkanaanäischen Alphabets wirklich der Wahrheit entspreche. Aber da ich diese Zweifel an jene unsichere Minäertheorie hing, hat mich das alte Dogma bald wieder umfangen, und ich habe nicht gewagt über Mesa hinauszublicken — wenigstens nicht bei Gelegenheit des südsemitischen Alphabets.

Wir wissen, ehrlich gestanden, nicht, aus welcher Zeit die ältesten uns bekannten südarabischen Inschriften stammen; aber später als um 700 v. Chr. setzt wohl niemand dieselben an. Das ist nur ungefähr 150 Jahre nach Mesa. Und es ist nicht wahrscheinlich, daß in der Mesainschrift die überhaupt älteste kanaanäische Buchstabeninschrift vorliegt; ebensowenig, daß es nicht noch ältere südarabische Inschriften geben oder gegeben haben sollte, als die, welche wir kennen. Wir werden aller Wahrscheinlichkeit nach hier wie dort die Anfänge um Jahrhunderte höher hinaufrücken dürfen. Aber da Mesa das älteste sichere Datum trägt, war es einigermaßen begreiflich, daß man bei Erklärung der südarabischen und südsemitischen Buchstaben nach der Mesainschrift hinblickte, — auch wenn das alte Dogma nicht gewesen wäre.

Aber die erhebliche Verschiedenheit der südsemitischen Schrift von der altkanaanäischen und namentlich das Fehlen von Mittelgliedern zwischen beiden fiel doch schon früh auf. So hält D. H. Müller, Zur Geschichte der semitischen Zischlaute S 17 und Sabäische Denkmäler S. 106 die Herkunft der südarabischen Schrift von der phönizischen zwar für sicher und feststehend; doch „fehlen uns . . . eine Reihe von Mittelgliedern zwischen den beiden Alphabeten". Seitdem aber haben sich die zweifelnden oder widersprechenden Stimmen gemehrt. So sagt O. Weber, Arabien vor dem Islam S. 13 „Diese [südarabische] Schrift zeigt viele Berührungen mit der . . . sogenannten altkanaanäischen Schrift . . . Sie hat aber auch wieder

so charakteristische Eigenheiten, daß von einer Abstammung der einen von der andern nicht gesprochen werden kann". Und Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam S. 73 ff. ist durch derartige Erwägungen zu seiner Theorie von der altgriechischen Herkunft des südsemitischen Alphabets geführt worden. „Ainsi, presque toujours, les lettres sabéennes s'écartent à tel point des lettres phéniciennes, qu'il est de toute nécessité de supposer entre celles-ci et celles-là des formes intermédiaires." „Il est aisé de montrer que cet alphabet intermédiaire est un alphabet grec archaïque." Und in seiner Besprechung von Dussaud's Buch in GGA. 1908, S. 152 verkennt Littmann durchaus nicht die Schwierigkeiten, die der direkten Ableitung des sabäischen Alphabets aus dem phönizischen entgegenstehen.

Auch Lidzbarski ist Ephemeris II, S. 370 schwankend geworden: „Daß die südsemitische Schrift mit der nordsemitischen zusammenhängt, ist ja zweifellos . . . Aber wo größere Abweichungen vorliegen, . . sind wir nicht imstande, die Entwicklung auch nur mit einiger Sicherheit zu verfolgen". Das (und andere, hier nicht mitgeteilte Worte) klingt wesentlich anders, als das Ergebnis seiner Abhandlung „Der Ursprung der nord- und südsemitischen Schrift" (Ephemeris I, S. 109 ff.), daß die Schrift der südarabischen Denkmäler nicht etwa als ältere Schwester des nordsemitischen Alphabets anzusehen sei, sondern „daß das südsemitische [Alphabet] direkt von ihm [dem nordsemitischen] abstammt".

D. h. im wesentlichen von dem Alphabete Mesa's. Wir sehen nämlich „die nordsemitische Schrift in den ersten fünf Jahrhunderten, durch die wir sie verfolgen können, sich sehr wenig verändern. Sollte nun das Alphabet wirklich vorher etwa sechs Jahrhunderte bestanden haben . . . , so werden während dieser Zeit nicht einmal solche Veränderungen in ihm vorgegangen sein, wie in den fünf Jahrhunderten darauf. Haben solche aber stattgefunden, so werden sie sich in derselben Richtung bewegt haben, wie später" (Ephem. I, S. 111). — Ich glaube, wir können für die Urzeiten des Alphabets doch noch gewisse Veränderungen als wahrscheinlich annehmen, die sich in anderer Richtung bewegt haben könnten: Veränderungen, die mit der Geburt des Alphabetes in engem Zusammenhange stehen. Wissen wir denn, wie das kanaanäische Alphabet entstanden ist? War es genau so wie es auf dem Mesastein vorliegt (oder in nur wenig älterer Gestalt) die plötzliche Erfindung eines Geistes, oder hat es sich erst allmählich, durch allerlei Versuche, Unbestimmtheiten, Verschiedenheiten, Schwankungen, vielleicht aus einem ganz anderen Schriftprinzip, zu der festen Gestalt und dem alphabetähnlichen Wesen entwickelt, so wie wir es bei Mesa kennen lernen?

Auch wer von den Ausführungen meiner Schrift Über den Ursprung des kanaanäischen Alphabets nicht überzeugt worden ist, wird nicht in Abrede stellen können, daß die zweite Möglichkeit von vornherein recht viel Wahrscheinlichkeit für sich hat. Und ich glaube, es sind wenigstens einige Tatsachen bereits bekannt,

die noch einen fließenderen Zustand des kanaanäischen Alphabets erkennen, uns noch in Zeiten lange vor Mesa blicken lassen.

Zunächst hatte dasjenige Alphabet, aus dem das griechische Uralphabet geflossen, an 6. Stelle ein Zeichen (Digamma), das dem uns überlieferten kanaanäischen Alphabet fremd ist. Jenes selbe Alphabet schloß ferner nicht schon mit ת ab, wie das uns überlieferte kanaanäische, sondern hatte hinter ת noch das durch das griechische Uralphabet an dieser Stelle bezeugte Υ. — Das uns überlieferte kanaanäische Alphabet dagegen hat (= Υ) an die 6. Stelle gesetzt, so daß die Buchstabenreihe mit ת abschloß. (Digamma) und (Wau) waren lautliche Dubletten, so daß eins von beiden Zeichen entbehrt werden konnte. Das südsemitische Alphabet hingegen hat, umgekehrt (d. i. Φ) beibehalten und aufgegeben. Das Mesaalphabet kann dem südsemitischen also ebensowenig als Vorlage gedient haben, wie dem Uralphabet der Griechen. Vgl. Bd. 58, S. 461 f.; Bd. 62, S. 287; auch Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam, S. 70.

Längst bemerkt ist sodann die von der kanaanäisch-griechischen Anordnung völlig abweichende Anordnung des südsemitischen (äthiopischen) Alphabets. Mag letzteres immerhin an einzelnen Stellen aus erkennbaren Gründen sekundär umgeordnet sein[1]), so muß hier doch schon von vornherein eine ganz andere Anordnung statt gehabt haben, als bei den Kanaanäern und Griechen. Warum aber die südsemitische Anordnung, als Ganzes aufgefaßt, später sein müsse, als die kanaanäisch-griechische (Nöldeke, Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft S. 131, Anm. 5), vermag ich nicht einzusehen; vgl. auch Dillmann, Grammat.[2] § 10, 1. Abs. Sie kann m. E. ebensowohl gleichaltrig wie auch älter sein. — Auch auf den abweichenden, nach Kanaan hinweisenden Buchstabennamen für נון, *vv* ist längst aufmerksam gemacht worden (vgl. Nöldeke a. a. O. S. 132 a. E.).

So haben wir in der Tat sehr stark mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das südsemitische Alphabet nicht vom Mesa-Alphabet, oder einem von ihm nur wenig verschiedenen und wenig älteren Alphabet abstammt, sondern daß es aus einer uns unbekannten viel älteren Schrift entstanden ist (die im wesentlichen auch schon alphabetähnlich gewesen sein wird). Der unter sich im ganzen einheitliche, dem Mesa-Alphabet gegenüber aber vielfach fremdartige Charakter, den die Buchstaben der südsemitischen Alphabete aufweisen, erklärt sich dann daraus, daß Südsemitisch und Mesa uralte Gabelungen von einer noch nicht ganz festen, einheitlichen Schrift sind. Und aus diesem Verhältnis ergibt sich weiter sofort, daß die vermißten Mittelglieder zwischen Mesa und Südsemitisch überhaupt nicht vorhanden sein können.

1) Was Dillmann, Gramm.[2] § 10 darüber gebracht ist, geht doch zu weit.

Es fragt sich, ob für diese Annahme noch weitere Anhaltspunkte vorliegen. Ich glaube, ja! Und indem ich wohl weiß, daß auf dem unsicheren Boden, den zu betreten wir genötigt sind, allerlei Irrwege unvermeidlich sind, glaube ich dennoch, unsere Anschauungen hie und da etwas klären zu können.

Das südsemitische ס steht dem kanaanäischen scharf und fremd gegenüber: sabäisch , ungefähr ebenso liḥyanisch, auch thamudisch, ṣafā meist (in wechselnder Richtung).

Dieser südsemitische Buchstabe ist dem lautentsprechenden kanaanäischen auffallend unähnlich, so daß D. H. Müller, Epigr. Denkmäler aus Arabien S. 17 gerade bei ihm besonders bemerkt: „Zwischen dem phönikischen Zeichen für ס und dem südsemitischen fehlen noch die Mittelglieder". Solche werden überhaupt nie vorhanden gewesen sein! Denn das kanaanäische ס knüpft an das cyprische Silbenzeichen *si* an (Über den Ursprung S. 21), während das südsemitische ס, namentlich in der Ṣafāform , geradezu formidentisch mit dem cyprischen Silbenzeichen *sa* ist. Und in dieser Verschiedenheit der Formen von Anbeginn an mag auch die Verschiedenheit der Namen begründet sein: hier סָמֶךְ, dort . Bekanntlich ist einer von den beiden unerklärten äthiopischen Buchstabennamen.

Und will man wirklich die Form des südsemitischen מ aus der des kanaanäischen מ herleiten, wie bisher wohl allgemein geschehen ist? Im Südsemitischen zeigt dieser Buchstabe einen ganz einheitlichen Typus: sabäisch , , ebenso liḥyanisch; thamudisch und ṣafā in wechselnder Richtung.

Auch hier, ebensowenig wie beim ס, die leiseste Spur einer Übergangsform aus dem kanaanäischen . Gemeinsam haben beide Formen nur eine Wellenlinie, sonst sind sie einander ganz unähnlich. Um die südsemitische Form mit der kanaanäischen zu verbinden, müßte man annehmen, daß der Schaft des kanaanäischen Zeichens sich nach rechts oben zu überschlagen habe; oder daß er nach links unten zu sich an die um ein Glied verkürzte Wellenlinie angekrümmt habe. Ich vermute vielmehr, daß auch diese beiden Zeichen von Anfang an verschieden gewesen sein werden. Das kanaanäische מ habe ich, Über den Ursprung S. 17, aus dem cyprischen Silbenzeichen *me* erklärt; nun vergleiche man ein südsemitisches mit dem cyprischen Silbenzeichen *mi*, , !

Und ist es wirklich sicher, daß das südsemitische ד sich aus der kanaanäischen Form dieses Buchstabens entwickelt hat? Ge-

meinsam beiden Formen ist das ungefähr gleichschenklige Dreieck, das sich hier wie dort gelegentlich abrundet. Aber während der kanaanäische Buchstabe nur aus diesem Dreieck besteht, das erst nach und nach rechts unten einen kleinen kursiven Ansatz entwickelt, so hängt im Südsemitischen ein kleines, manchmal punkt- oder klexähnliches Dreieck an dem Mittelpunkt einer buchstabenlangen Linie, und zwar in der Regel mit einer seiner Ecken: sabäisch . Ist diese im Südsemitischen von Anfang an erscheinende, auf ihrer Mitte das Dreieck tragende lange Linie wirklich in Verbindung zu bringen mit dem bei Mesa überhaupt noch nicht vorhandenen kleinen kursiven Ansatz am Dreieck rechts unten?

Schwerer freilich als negierende Kritik ist hier eine positive Aufstellung. Schon Über den Ursprung S. 20 ist gesagt, daß die dem kanaanäischen *t* und *d* lautlich entsprechenden cyprischen Silbenzeichen formal keine sofort einleuchtende Ähnlichkeit darbieten; und nur zögernd und zweifelnd habe ich Mesa's *d* aus dem cyprischen Silbenzeichen *to* abgeleitet. Vermutungsweise setze ich nun südsemitisches cyprischem *te*, , gleich.

Über den Ursprung S. 20 habe ich das kanaanäische Zeichen für ח als Differenzierung des Zeichens für ה erklärt, hierin zufällig zusammentreffend mit M. A. Levy und anderen; vgl. Levy, Phöniz. Studien, 1. Heft S. 51; Lidzbarski in Ephemeris I, S. 112. Der differenzierende senkrechte Schaft links fehlt nun aber in den südsemitischen Alphabeten durchaus! Ist er hier, kaum entstanden, wieder fortgelassen worden, wie Lidzbarski, Ephem. I, S. 123 und ich selbst in dieser Zeitschrift Bd. 58, S. 719 angenommen haben, — oder ist er hier überhaupt noch gar nicht vorhanden gewesen?

Ich möchte letzteres für wahrscheinlich halten. Unter dem Gesichtspunkt betrachtet, den ich gewonnen zu haben glaube, scheint es mir, als sei die Differenzierung der Buchstaben (ה) und (ח) zur Zeit als sich das südsemitische Alphabet abtrennte, noch gar nicht, oder doch noch nicht so fest durchgeführt gewesen, daß nicht noch andere Differenzierungsmöglichkeiten vorhanden gewesen wären. Und so, glaube ich jetzt, wird das undifferenzierte nicht als ה, sondern als ח in das südsemitische Alphabet aufgenommen worden sein, gleichviel ob wir , oder als relativ ursprüngliche südsemitische Form anzusetzen haben (Bd. 58, S. 719).

Wozu wäre beim südsemitischen ח der differenzierende Schaft auch nötig gewesen, da der Buchstabe, von dem differenziert werden sollte (ה), im südsemitischen Alphabet ganz anders aussieht und in das südsemitische Alphabet auch schon von vornherein in ganz anderer Gestalt eingetreten zu sein scheint.

In meiner mehrfach genannten Schrift Über den Ursprung usw. S. 19 habe ich das cyprische Silbenzeichen *ke* (*kʰe*, *ge*), , als gemeinsamen Ursprung des kanaanäischen , und (ב) wahrscheinlich zu machen gesucht. Ich möchte nun weiter annehmen, daß, indem die der cyprischen Form und der kanaanäischen Form entsprechende Form , , als in das südsemitische Alphabet überging, sich eine Form für davon abzweigte in der Richtung der cyprischen Form und der kanaanäischen Form und noch über diese Richtung hinaus. D. h. der ungefähr senkrechte Schaft trat schärfer hervor, seine Bekleidung durch die wagerechten Striche dagegen weiter zurück, in Sonderheit dadurch, daß der eine der beiden unteren wagerechten Striche aufgegeben wurde. So entstand ṣafā , das auf den Kopf gestellte liḥyanische , das sabäische .

Die Entstehung des südsemitischen ב, wie sie Bd. 58, S. 720 angenommen, möchte ich auch heute noch für im wesentlichen zutreffend halten.

Nicht ganz einheitlich unter sich sind die Gestalten des südsemitischen ב. Sabäisch , welchem die liḥyanische Form ganz nahe steht; aber ṣafā und thamudisch herrschend , , . Allen diesen südsemitischen Formen ist die Symmetrie gemeinsam. Möglich ist ja immerhin, daß aus dem nur einseitigen kanaanäischen sich die symmetrischen südsemitischen Formen gedoppelt haben (wie griechisches *Π*). Bedenkt man aber, daß als Ursprung des kanaanäischen das cyprische Silbenzeichen *pe*, erscheint, so liegt doch die Vermutung sehr nahe, daß hierin schon die Wurzel der südsemitischen symmetrischen Formen liegt, daß auf zunächst Formen wie zurückgehen.

Auch die Gestalten des südsemitischen ט bieten kein ganz einheitliches Aussehen, lassen sich indes leichter mit einander in Zusammenhang bringen, als die südsemitischen ב. Sabäisch und liḥyanisch , ṣafā und thamudisch gewöhnlich , und ähnlich. Gegenüber diesen durchaus eckigen Formen mit den drei gleichberechtigten Grundstrichen und einem, seltener zwei wagerechten oder schrägen Querstrichen steht die bekannte kanaanäische Form mit rundem Umkreis um ein stehendes oder liegendes Kreuz. Daß dieses innere Kreuz dem mittleren Kreuz der ṣafā-thamudischen Formen entspricht, ist bereits Bd. 58, S. 719 behauptet worden.

Ebenso daß der runde Umkreis der kanaanäischen Form in den beiden äußeren Grundstrichen der ṣafā-thamudischen Formen wiederkehrt. Beides halte ich auch heute für richtig. Aber die beiden äußeren Grundstriche der ṣafā-thamudischen Form sind nicht durch Streckung der geöffneten Seitenbogen des kanaanäischen Umkreises entstanden, wie a. a. O. angenommen; und die ṣafā-thamudische Form geht überhaupt nicht auf die kanaanäische Form zurück. Vielmehr scheinen beide Formen, die ṣafā-thamudische wie die kanaanäische, sich parallel aus ein und derselben Urform entwickelt zu haben, — so wie ich es auch beim פ vermutet habe. Nämlich aus dem cyprischen Silbenzeichen *tu*: 𐠕. Wie ich mir aus demselben das kanaanäische ט entstanden denke, ist Über den Ursprung S. 15 erläutert. Man wird aber auch erkennen, daß das ṣafā-thamudische 𐩱 dem cyprischen Vorbilde nicht fernsteht. — Daß die zwei Querstriche in der selteneren thamudischen Form und in der lihyanisch-sabäischen Form etwa auf die beiden Querstriche des cyprischen Vorbildes zurückgehen, glaube ich kaum. Ich möchte hier bei der Vermutung stehen bleiben, die ich Bd. 58, S. 719 a. E. bis 720 oben geäußert habe.

Wenn wir die einzelnen Buchstaben der südsemitischen Alphabete auf die Einheitlichkeit ihrer Gestalt (und damit auch ihres Ursprungs) ansehen, so finden wir, daß bei folgenden 16 schon der bloße Augenschein ihre Einheitlichkeit lehrt: ת ר ק צ ע ס נ מ ל י ח ו ה ד ב א. Nur bei folgenden 6 ist die Einheitlichkeit der Gestalt nicht sofort ersichtlich, die Möglichkeit eines verschiedenen Ursprungs daher nicht ganz ausgeschlossen: ש פ כ ט ז ג. Ich glaube, mit der Aussonderung dieser 6 Zeichen schon weitgehendem Skeptizismus Rechnung getragen zu haben, den ich jedenfalls bei ש כ ט nicht teile.

Blicken wir nun aber auf die Zusatzbuchstaben der südsemitischen Alphabete, so vermissen wir bei ihnen jene Einheitlichkeit des äußeren Aussehens durchweg. Keiner hat in allen vier südsemitischen Alphabeten zugleich dieselbe Gestalt. Nirgends auch nur ein Zeichen, das das Auge sofort durch alle vier Alphabete hindurch wiedererkennen könnte. Diese Tatsache scheint bisher nicht beachtet zu sein. Vielmehr hat man, vielleicht durch die Analogie der offensichtlichen Gleichheit der Urbuchstaben, sich unwillkürlich verleiten lassen, auch bei den Zusatzbuchstaben Gleichheiten erkennen zu wollen, die dem Auge unsichtbar, nur durch Konstruktionen zu erreichen sind. So muß auch ich das zum größten Teil preisgeben, was ich Bd. 58, S. 720—724, mehrfach anderen folgend, in diesem Sinne geschrieben habe.

Wenn man der Entstehung der südsemitischen Zusatzbuchstaben nachgeht, so muß man sich vergegenwärtigen, daß ihre Ableitung von lautverwandten Buchstaben zwar immerhin nächstliegend ist, daß sie aber auch frei erfunden sein, oder sich an

lautfremde Buchstabenzeichen anlehnen können. Man denke an die äthiopischen Zusatzbuchstaben und , die sich an die völlig lautfremden Zeichen bez. anzulehnen scheinen[1]).

Indem ich nochmals die Beobachtung scharf hervorhebe, daß der Augenschein die äußere Verschiedenheit sämtlicher südsemitischer Zusatzbuchstaben lehrt, im Gegensatz zu der überwältigenden Mehrzahl der Urbuchstaben, verzichte ich nunmehr darauf, dem Ursprunge des Ṣafā-Zeichens für ṯ nachzuspüren. Mag die Bd. 58, S. 723 gegebene Erklärung dieses Zeichens richtig sein oder nicht, jedenfalls ist es von dem sabäischen , der Form nach völlig verschieden[2]).

Ich erkläre das ṣafā-thamudische , , nicht mehr aus dem liḥyanischen , halte seinen Ursprung vielmehr für ebenso unsicher, wie den des . Anlehnung an lautfremde Buchstaben liegt hier mehrfach sehr nah. Daß das liḥyanische aus dem lautverwandten alten Zeichen (ṭ) differenziert worden ist, hat wohl größte Wahrscheinlichkeit für sich. Ebenso daß sabäisches (ṯ) aus dem alten, im Sabäischen verloren gegangenen (ṭ) entstanden ist[3]).

Auch das ṣafā-thamudische (ṯ) steht seiner äußeren Gestalt nach dem sabäischen recht fern. Ebensowenig gleicht das liḥyanische dem noch dem . Und diese tatsächliche Unähnlichkeit muß den Entwicklungen entgegengehalten werden, die Bd. 58, S. 722 von mir und anderswo von anderen konstruiert worden sind. Verstehe ich Littmann GGA. 1908, S. 152 recht, so trennt auch er ṣafā-thamudisches völlig vom sabäischen .

Daß (ḏ) des Ṣafā mit dem entsprechenden des Thamudischen zusammengehört, wird nicht zu bestreiten sein. Aber dem sabäisch-liḥyanischen sehen jene Zeichen äußerst unähnlich. Auch

---

1) Daß = + sei, halte ich für höchst unwahrscheinlich; vgl. Ephem. II, S. 371.

2) Was ich Bd. 58, S. 723, Z. 3 v. u. f. über gesagt habe, halte ich auch heute noch für wahrscheinlich.

3) Weshalb das im Liḥyanischen noch erhaltene aus dem Sabäischen geschwunden ist, weiß ich nicht. Vielleicht erschien im Laufe der Zeit das undifferenzierte dem differenzierten zu ähnlich (was bei liḥy. und weniger der Fall war). Wie das sab. (ṭ) entstanden, woher es stammt, muß unentschieden bleiben. Die Gleichstellung mit ṣaiā (Bd. 58, S. 723) gebe ich gern preis.

hier muß diese Tatsache den Versuchen entgegengehalten werden, jene Formen an 𐤉 anzuschließen (Bd. 58, S. 721 f.). Weder der Ursprung von 𐤉, noch von 𐤆, 𐤋 läßt sich sicher erkennen.

Das Ṣafā-Zeichen für 𐤊, 𐤇, hat selbst mit dem thamudischen 𐤊 nur entfernte Ähnlichkeit. Während sich ersteres an altes 𐤇 (ז) anzulehnen scheint, sieht letzteres aus wie von 𐤓 (𐤊) ausgegangen (Littmann, Zur Entzifferung der thamud. Inschr. S. 10). Und das sabäische 𐤇 steht beiden Buchstaben der Gestalt nach fern. So scheint auch Littmann, GGA. 1908, S. 152 zu urteilen.

𐤍 ist der einzige Zusatzbuchstabe, der in drei Alphabeten, nämlich im sabäischen, ṣafā und thamudischen, die ungefähr gleiche Gestalt, 𐤍, hat. Nur im liḥyanischen Alphabet anders: 𐤍 𐤍. Die Bildung des ersteren Zeichens ist ganz undurchsichtig; vgl. D. H. Müller, Epigr. Denkm. aus Arabien, S. 19, Lidzbarski, Ephem. I, 126. 𐤍, 𐤍 dagegen scheint als Differenzierung von 𐤕 (ת) in seiner Bildung verständlich zu sein. Lediglich die vorgefaßte Meinung, daß auch zwischen den Gestalten der gleichlautenden Zusatzbuchstaben ein Zusammenhang bestehen müsse, hat mich Bd. 58, S. 721 bewegen können, die äußerlich unähnlichen Zeichen 𐤍 und 𐤍 auch in formalen Zusammenhang mit einander bringen zu wollen.

Die Verschiedenheit der Gestalten gerade der Zusatzbuchstaben zeigt uns, daß mehrere örtlich getrennte südsemitische Alphabete bereits vorhanden gewesen sein müssen zu einer Zeit, als die Zusatzbuchstaben noch nicht da waren: gleichviel, ob diese Alphabete von Norden nach Süden, oder (wie Lidzbarski will) von Süden nach Norden gewandert sind. Die Zusatzbuchstaben haben sich erst nach der Trennung der südsemitischen Alphabete entwickelt, indes so, daß das ṣafā und thamudische Alphabet bei dieser Entwicklung noch viermal Berührung mit einander zeigen (bei 𐤕 𐤍 𐤍 𐤍), einmal das sabäische Alphabet mit dem liḥyanischen (bei 𐤍), einmal das ṣafā-thamudische Alphabet mit dem sabäischen (bei 𐤍). Diese Zahlen werden sich möglicherweise etwas verändern, sobald 𐤍 und 𐤊 vollständig in allen vier Alphabeten gefunden sein werden. Daß im liḥyanischen Alphabet die Bildung einiger Zusatzbuchstaben, nämlich des 𐤕 𐤍 𐤍, recht verständlich ist, bleibt bestehen.

Noch etwas anderes aber ergibt sich, wenn wir die südsemitischen Zusatzbuchstaben aus dem jetzt gewonnenen Gesichts-

punkt betrachten. Solange wir das ṣafā-thamudische und als sekundäre Entwicklung von liḥyanischen bez. ansahen, kamen wir mit dem Zeitansatz in ein leichtes Gedränge, wenn wir und bereits um 750 v. Chr. oder noch früher in den griechischen Zusatzbuchstaben *X* bezw. *Ψ* wiedererkennen wollten. Jetzt haben wir freieren Spielraum: und können im ṣafā-thamudischen Alphabet und vielleicht in anderen, uns unbekannten südsemitischen Alphabeten schon sehr früh vorhanden gewesen sein, vielleicht sehr bald nachdem das südsemitische Alphabet in Arabien seinen Einzug gehalten. Wann das gewesen ist, wissen wir freilich nicht; aber m. E. hindert nichts, diesen Zeitpunkt um 1200 v. Chr. oder noch früher anzusetzen.

Rhodokanakis irrt, wenn er WZKM. Bd. 22, S. 217 bemerkt, ich sei inzwischen davon abgekommen, ⊙ und *φ* zu einander in ein Abhängigkeitsverhältnis zu bringen.

Anzeigen.

Carl Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. In zwei Bänden. I. Band: Laut- und Formenlehre. Berlin, Reuther und Reichard, 1908. XV, 665 S. Mk. 32,—.

Derselbe, Kurzgefaßte vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre. (Porta linguarum orientalium, Pars XXI.) Berlin, Reuther und Reichard, 1908. XII, 314 S. Mk. 8,—.

Ein zusammenfassender Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen war ein von allen Orientalisten lebhaft empfundenes Desideratum. Man muß daher Brockelmann dankbar sein, daß er diesem erheblichen Mangel zum Teil bereits abgeholfen hat und — mit Veröffentlichung des in Aussicht gestellten Bandes über die Syntax — noch weiter abhelfen wird. Und damit nicht genug: er hat für nicht strengwissenschaftliche Bedürfnisse das von ihm gesammelte Material einer zweifachen Kondensierung unterzogen, einerseits nämlich in der gleichzeitig vorliegenden „Kurzgefaßten Grammatik“ und andererseits in noch knapperer Form in dem in der Sammlung Göschen bereits 1906 erschienenen Auszug, über den zu referieren hier nicht unsere Aufgabe ist.

In der Einleitung gibt Brockelmann zunächst (1.) einen Überblick über „Die semitischen Völker und Sprachen“. Hierbei scheidet er mit Recht das Ägyptische und die hamitischen Sprachen von der Behandlung aus. Man kann wohl behaupten, daß diese beiden Sprachgruppen dem Semitischen außerordentlich nahe stehen; dennoch darf man sie nicht als „semitisch“ betrachten, wofern man nicht den Begriff, den man bisher mit dieser Bezeichnung verbunden hat, einer erheblichen Erweiterung unterziehen will. Am ehesten ließe sich noch für das Ägyptische eine Einreihung unter die semitischen Sprachen befürworten; aber die Trennung dieser Sprachgruppe ist — auch vom rein historischen Standpunkt aus betrachtet — bereits so früh eingetreten, daß man sie am besten als eine dem Semitischen beigeordnete Gruppe ansieht. Außerdem ist sie durch afrikanische Sprachelemente so stark beeinflußt, daß das

„Semitische“ vielfach unkenntlich geworden ist[1]). Wenn daher auch eine Benutzung des unsicheren Stoffes nicht ratsam erscheint, so wäre andererseits eine Anführung des gesicherten Materials, auf die Brockelmann ebenfalls verzichtet, nicht ganz unerwünscht gewesen.

Bei der Besprechung des Assyrischen, das übrigens nicht „a potiori“ so genannt wird, sondern weil die Geschichte der Entzifferung es so fügte, daß das erste Material der jungen Wissenschaft fast ausschließlich dem Boden Assyriens entstammte, vermißt man einen Hinweis auf die bereits wiederholt von assyriologischer Seite hervorgehobene, seit 1905 bekannte Tatsache, daß die Babylonier ihre eigene Sprache als Akkadisch bezeichneten. Es wäre vielleicht nicht unangebracht, diesen Terminus allgemein für das Ostsemitische einzuführen; denn auch das Assyrische der ältesten Zeit ist in keiner Weise von dem Babylonischen verschieden: es ist in beiden Fällen[2]) die bald nach der Zeit Šargâni-šarri's von Akkad (um 2600) ausgebildete Schrift- und Gelehrtensprache, die zur Volkssprache bereits während der Ḫammurapi-Zeit in einer gewissen Diskrepanz steht.

Ein kurzer Abschnitt (2.) informiert über „Die Aufgabe und frühere Bearbeitungen der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen“; hieran schließen sich als letzter (3.) Teil der Einleitung Erörterungen über „Die Umschreibung der semitischen Schriftarten“. Daß hierbei im Hebräischen auf eine Unterscheidung der gemeinsemitisch langen Vokale und der nur sekundär gedehnten verzichtet wird, dürfte wohl niemand als einen Vorteil des Buches empfinden; störend ist es auch, daß (S. 38) die Umschrift des arabischen ظ versehentlich ausgelassen worden ist.

Die eigentliche Grammatik zerfällt in der herkömmlichen Weise in Lautlehre (S. 41—282) und Formenlehre (S. 285 ff.); die erstere behandelt Brockelmann unter den Gesichtspunkten: (A) Einteilung der Sprachlaute, (B) Kombinationslehre und (C) Lautwandel und Lautwechsel; in der Formenlehre wird nach einigen einleitenden Erörterungen über „Wurzel, Basis, Stamm“ und „Lautgesetz und Analogiebildung“ zuerst das Pronomen, dann das Nomen und zuletzt das Verbum behandelt.

Es ist hier unmöglich, auf die Einzelheiten der Brockelmannschen Aufstellungen einzugehen. Bei der Unmenge des Materials, das der Verfasser, soweit das Westsemitische in Betracht kommt, mit bewundernswertem Fleiße zusammengetragen hat, ist es nur zu gut erklärlich, daß man vielfach Gelegenheit hat, ein Fragezeichen zuzufügen oder ernstliche Bedenken zu äußern; es würde den Rahmen einer Anzeige bei weitem überschreiten, wollte man diese Einzel-

1) In der Syntax ist sie dagegen weniger durch fremde Elemente beeinflußt als das Babylonisch-Assyrische.

2) Mit wenigen Modifikationen.

heiten aufzählen oder gar näher auf sie eingehen. Soweit prinzipielle Fragen in Betracht kommen, wie namentlich in der Erklärung des Verbalsystems, brauche ich mich hier gleichfalls nicht in Polemik einzulassen, da auch Brockelmann meinen Aufstellungen gegenüber auf eine solche fast durchgehend verzichtet und sich damit begnügt, meine Ansichten als „ganz willkürlich konstruiert" o. ä. abzufertigen [1]). Die Ansicht, daß die vergleichende Sprachwissenschaft mehr oder weniger mit Hypothesen zu arbeiten hat, und daß bei einer derartigen Wissenschaft oft zwei Möglichkeiten der Erklärung denkbar sind, scheint Brockelmann nicht zu der seinigen gemacht zu haben. Daß er selbst vor den gewagtesten Willkürlichkeiten nicht zurückschreckt, zeigt, um ein besonders instruktives Beispiel zu wählen, Anm. 3 oben auf S. 603. Hier konstruiert Brockelmann willkürlich die Regel, daß im Altbabylonischen die Form *ûšib* (ישב) als *ušîb* empfunden und wie *ukîn* (כון) als Intensiv gefaßt sein müsse. Und was ist der Beweis? Die Form *uš-ta-ab* im Kod. Ḫamm. VI, 30! Auf S. 116 Anm. wendet sich Brockelmann gegen Harper, der es als Schreibfehler aufgefaßt und in *uš-šá-ab* emendiert hat [2]). Darf man nun auf eine solche Form derartige Schlüsse aufbauen? Ich glaube kaum, zumal es über jeden Zweifel erhaben ist, daß Harper mit seiner Emendation im Recht ist. Dies zeigt 1. die Form *uš-šá-ab* Rs. VII, 59 in genau derselben Funktion und 2. der Umstand, daß ein Medium [3]) an der genannten Stelle keinen Sinn gibt; denn das Medium steht im Kodex nur bei Handlungen, die das Subjekt aus eignem Antriebe oder „für sich" tut, ist deswegen in einer gesetzlichen Bestimmung ganz unmöglich. Daß endlich *ta* und *šá* sehr leicht verwechselt werden können, weiß jeder, der altbabylonische Texte im Original gelesen hat, und daß auch dem Steinschneider der Ḫammurapi-Stele ein solches Versehen unterlaufen konnte, beweisen Fehler wie *it-šá-ti-il* für *it-ta-ti-il* (Rs. X, 8).

An dem soeben besprochenen Fall zeigt sich ein Mangel des Buches, der überall störend hervortritt. Während sich nämlich Brockelmann auf dem Gebiete der westsemitischen Sprachen in der Beherrschung des Stoffes als Meister zeigt, arbeitet er im Ostsemitischen durchweg mit sekundären Quellen; auch ist seine Literaturkenntnis hier nicht so, wie man sie in einem Grundriß wünschen möchte. Das führt auch den Verfasser hier und da zu nicht ge-

1) Ich hoffe auf einige dieser Punkte noch an anderer Stelle zurückzukommen. Was den Ton anbetrifft, in dem B. die Ansichten anderer, bisweilen ohne sie zu widerlegen, von der Hand weist, so muß ich mich leider den Bemerkungen Maximilian Bittner's in WZKM. XXII, S. 430, Anm. anschließen. B. zeigt hierin einen großen Mangel an Objektivität: wenn er fremde Meinungen für falsch hält, so sind sie auch falsch.

2) Man beachte, daß B. hier noch vorsichtig ist und mit zweimaligem „vielleicht" operiert; auf S. 603 dagegen ist er sich der Richtigkeit seiner Erklärung bereits völlig bewußt.

3) Der *t*-Stamm ist ursprünglich modial, nicht reflexiv!

rechten Urteilen. So ist z. B. der S. 308, Anm. 1 an Tallqvist gerichtete Tadel, daß er *ni* als Nominalsuffix der ersten Person aufgefaßt habe, gegenstandslos, da er bereits im Namenbuch (1905) die von ihm in seiner Dissertation gegebene falsche Erklärung durch die richtige ersetzt hat. Davon ist aber in der betreffenden Anmerkung keine Rede.

Aber es begegnen hier nicht bloß Ungenauigkeiten, sondern auch böse Versehen; es sei auf ein besonders schlimmes Beispiel hingewiesen. S. 139 h α (ähnlich in § 17 c der kleinen Ausgabe) heißt es: „Im ältesten Babylonisch war *ḫ* im Wortanlaut noch durchweg erhalten, so bei Ḫammurabi *ḫālidiša* »mein Erzeuger«[1]), *ḫāšibu*[2]) »sitzend« usw., indem *ḫ* durch das später[3]) nach dem Verluste dieses Lautes als *pi* verwendete Zeichen dargestellt wird. Doch muß schon damals der Schwund des *ḫ* im Anlaut begonnen haben; denn neben *ḫarḫum* »Monat« findet sich schon *arḫu* (King, Letters III, 267)." Sieht man dieses Zitat nach, so findet man allerdings dort *arḫu*, aber nicht *ar-ḫu*, sondern *arḫu*; wenn man dann die dort angeführten Stellen nachschlägt, so findet man, wie man es auch von vornherein aus der Umschrift erwartet, überall das Zeichen *IT'U*, aus dem man beim besten Willen keine Schlüsse über die Aussprache ziehen kann!

Das Verständnis für die historische Entwicklung des Babylonischen verschließt sich Brockelmann teilweise auch dadurch, daß er aus der Schriftsprache Schlüsse über lautliche Entwicklungen macht, die unzulässig sind. Man vgl. S. 474 f.: „Im Assyrischen hat die Mimation schon in den ältesten Texten, z. B. denen Ḫammurabi's, ihre ursprüngliche[4]) Bedeutung ganz verloren. Auch in der späteren Sprache ist die Mimation noch sehr gebräuchlich, wenn auch nach langen Vokalen, wie in *rē'ūm* »Hirt«, *rubām* »Fürst« selten." Diese Mimation ist nichts als ein Versuch, die alte „klassi-

1) Es muß natürlich heißen „meines Erzeugers". Die Übersetzungen sind vielfach ungenau; solche wie *uštatamḫir* „ich empfing" (S. 543 d γ) statt „sie hat sich gleichgestellt" (Kod. Rs. VIII, 51) oder *ilqû* „er nimmt" (S. 55, Z. 4 v. u.) statt „(das) er genommen hat" hätten doch vermieden werden müssen. An anderen Stellen werden aus falschen Übersetzungen Schlüsse gezogen; vgl. S. 632, Anm. „*îmešma* »vergißt«" statt „*îmêšma* hat mißachtet", von מאש, nicht מישׁר.

2) Woher stammt dieses Beispiel; es scheint willkürlich gebildet; oder ist *našib* gemeint?

3) Das ist auch ungenau; schon im Kodex haben wir ja *ú-pi-it-ti*.

4) Daß das Arabische den älteren Zustand bewahrt hat, ist eine Annahme B.'s und anderer, die jedes Beweises entbehrt. Ganz unklar sind die betreffenden Stellen in der kleinen Grammatik (§ 118). Hier behauptet B., das Altbabylonische verwende die Mimation zur Hervorhebung der Determination: *šarrum* „der König". Hat B. niemals eine Seite des Kodex in Umschrift gelesen? Dann würde ihn neben anderem das mehr als hundertmal begegnende *a-wi-lum*, bezw. *a-wi-lim*, *a-wi-lam* „ein Mensch" (usw.), d. i. „jemand" von der Unrichtigkeit seiner Ansicht überzeugt haben. Ebenso falsch ist es, Formen, die keine Endung haben, ganz allgemein als indeterminiert zu fassen, also *aššat*

sche" Sprache der Ḫammurapi-Zeit nachzuahmen; Schlüsse für die historische Entwicklung lassen sich hieraus nicht ziehen, ebensowenig wie sich aus einem von einem gebildeten Beyruter geschriebenen Buche für das vulgäre Arabisch Syriens viel gewinnen läßt. Der einzige Schluß, den man aus der völlig willkürlichen Verwendung der Mimation machen kann, ist, daß von ihr in der „Sprache" jener Zeit keine Spur mehr existiert; denn an Stellen, die wörtlich alten Denkmälern entnommen sind, ist oft die Mimation ganz unberücksichtigt gelassen. Man vergleiche z. B. die folgende Stelle, die sehr instruktiv zeigt, wie man alte klassische Ausdrucksweise kopierte. Es heißt Nebuk. Wâdī Br., Neub., IX, 47 ff.: *niši . . . a-bu-ri-iš ú-šar-bi-iṣ-ma mu-ga-al-li-tu* (!) *la ú-šar-ši-ši-*[*na*], d. i. wörtlich Ḫamm. Kod. Rs. XXIV, 35 ff.: *ni-ši . . . a-bu-úr-ri ú-šar-bi-iṣ-ma mu-gal-li-tam* (!) *ú-ul ú-šar-ši-ši-na-ti.* Hier ist in der Kopie die Mimation nicht beachtet, jedenfalls weil der Schreiber die Phrase aus dem Kopfe niedergeschrieben hat. An vielen Beispielen sieht man ganz deutlich, daß betreffs der Mimation nur noch eine gewisse Ahnung bei den Gelehrten besteht, die in dem Gefühl gipfelt, daß es einen sehr gebildeten Eindruck macht, wenn man dieses *m* an allen möglichen Stellen, auch wo es gar nicht hingehört, hinzusetzt. Selbst von einer Unterscheidung der Kasus kann zu dieser Zeit keine Rede mehr sein: alle Endungen sind nichts als gelehrtes Beiwerk.

Auch Verwechslungen zwischen Assyrisch und Babylonisch finden sich bei Brockelmann, so S. 596 in Anm. 2, wo übrigens auch unrichtig ist, daß *inni* für *idini* steht; es muß statt dessen *idni* heißen.

Da es mir an anderer Stelle möglich sein wird, weitere Versehen richtig zu stellen, so möchte ich diese Bemerkungen mit dem Ausdruck des Bedauerns abschließen, daß Brockelmann die ostsemitischen Teile nicht in Gemeinschaft mit einem Assyriologen bearbeitet hat. Dann wäre die älteste semitische Sprache vielleicht zu ihrem vollen Rechte gekommen, während sie sich jetzt — vielfach sogar neuarabischen Dialekten gegenüber — mit einem recht bescheidenen Plätzchen begnügen muß; und den nichtassyriologischen Orientalisten wäre es gewiß auch sehr erwünscht gewesen, das nicht immer leicht zugängliche Material in bequemer Form beisammen zu haben.

Wenn man von dieser Hauptschwäche des Buches absieht, wird man nicht anstehen können, Brockelmann's Werk für bedeutungsvoll auf dem Gebiete der vergleichenden Sprachwissenschaft zu erklären. Es wird voraussichtlich für lange Zeit das Hand-

„eine Frau". Sie werden nur in prädikativer Bedeutung so gebraucht, wie B. bereits aus meiner Grammatik S. 26 hätte lernen können, wo er auch noch manches andere gefunden hätte, wie z. B. die Erklärung des Permansivs, das eine rein nominale Konstruktion ist. Im Babylonischen ist das nominale partic. perf. noch in lebendigem Gebrauch (vgl. meine Gramm. § 30 d; § 32 f δ).

buch bleiben, aus dem man sich das Baumaterial für den weiteren Ausbau der semitischen Grammatik bequem zusammentragen kann. Es sei indes gestattet, noch eine Bitte hinzuzufügen, die eine noch größere Handlichkeit und leichtere Benutzbarkeit des Werkes zum Ziele hat: könnte nicht zu dem in Vorbereitung befindlichen zweiten Teile als Schluß des ganzen ein Verzeichnis nicht nur der Abkürzungen, sondern auch der abgekürzten Buchzitate gegeben werden? Nicht jeder Benutzer des Buches wird in der glücklichen Lage sein, bibliographische Hilfsmittel in dem Maße zur Verfügung zu haben, daß er eine Buchabkürzung ohne Schwierigkeit identifizieren kann. Bei Abkürzungen wie KB wird wohl selten ein Zweifel über die Bedeutung entstehen, aber andere wie AKA sind selbst in Fachkreisen nicht üblich; das Nachsuchen nach unklaren Abkürzungen aber verleidet dem Leser die Benutzung eines Buches erheblich. Bei anderen Zitaten läßt sich zwar auch von dem Nichteingeweihten aus der Art der Abkürzung oft der Titel des Buches erraten; wenn er aber der Frage weiter nachgehen und sich etwa das Buch verschaffen will, so fehlen ihm die notwendigsten bibliographischen Angaben. Dem Verfasser wird die Mühe, die ein solches Verzeichnis bereitet, durch den Dank aller derer, die das Buch benutzen, gewiß gelohnt werden.

Es bleibt mir noch übrig, einige Worte der kleinen Grammatik in der Porta zu widmen Über ihre wissenschaftliche Bedeutung brauche ich mich nicht weiter zu äußern, da die Vorzüge und Nachteile des „Grundrisses“ auch die ihrigen sind. Gegenüber der Bearbeitung von Zimmern (1898) weist Brockelmann's Buch fast den doppelten Umfang auf. Ich glaube nicht, daß man dies als einen Vorteil ansehen kann. Ein praktischen Zwecken dienendes Buch kann sich auf das Notwendigste beschränken, wenn daneben ein Buch existiert, das Material für weitere Untersuchungen bietet, wie der „Grundriß“ es tut. Ich hätte es für praktischer gehalten, etwas mehr Raum für die Erklärung der Tatsachen zu verwenden und die Anführung der Einzelregeln in höherem Maße zu beschränken. Regeln, die nur in einer semitischen Sprache und dort auch nur sporadisch zu finden sind, gehören nicht in ein Buch, das den Anfänger über die Probleme orientieren soll. Etwas ausführlicher hätte auch das Kapitel über die Einteilung der Sprachlaute ausfallen können. Ich fürchte, daß das Buch in seiner jetzigen Gestalt ohne Hilfe eines Lehrers dem Studierenden nicht verständlich wird: es wird ihm unmöglich sein, das Wichtige vom Unwichtigen zu trennen. Da über vergleichende Grammatik an Universitäten nicht allzuhäufig gelesen wird, und da es bei der Verschiedenheit der auf diesem Gebiete herrschenden Meinungen nur selten einen Dozenten geben wird, der bei einer solchen Vorlesung Brockelmann's Buch zugrunde legt und nicht vielmehr seine eigenen Ansichten vertritt, so wird der Nutzen, den die Grammatik stiften

wird, nur ein geringer sein. Derjenige, der den Lehrer entbehren muß, wird zu seiner Information noch lieber zu Zimmern's Grammatik greifen selbst auf die Gefahr hin, an einzelnen Punkten veraltetes Material zu finden.

Arthur Ungnad.

Hermann L. Strack, Einleitung in den Talmud. Vierte, neubearbeitete Auflage. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908. VIII + 132 Seiten. 8°.

Die erste, 1887 erschienene Ausgabe dieses Buches war ein Sonderabdruck aus der Protestantischen Real-Encyklopädie. Die zweite Auflage erschien 1894; ein anastatischer Neudruck derselben bildete die dritte Auflage 1900. In verhältnismäßig kurzer Zeit hatte sich eine neue Auflage als nötig erwiesen, die nunmehr in gründlicher Neubearbeitung vorliegt. Um fast fünfzig Seiten stärker als die vorhergegangene Auflage, erscheint das Buch in schmuckerer Gestalt, wozu auch die Anwendung der lateinischen Typen beiträgt. Aber auch andere dem Werke zum Vorteile gereichende Änderungen hat der Verfasser mit seiner bekannten Akribie durchgeführt, so in der Transkription einiger hebräischer Konsonanten und mit der Aufnahme vieler Anmerkungen in den Text. Am durchgreifendsten verfuhr Strack in der neuen Anordnung der Abschnitte, die jetzt übersichtlicher und sachgemäßer ist. So ist Kapitel V der früheren Auflagen („Zur Geschichte des Talmuds") teils zu Kapitel II geworden, teils erscheinen einige seiner Paragraphen in besonderen Kapiteln (V, VI, VIII). Dadurch ist auch die Zahl der Kapitel von acht auf zwölf gewachsen. Sowohl in der Einteilung als im Inhalte ist das bibliographische Schlußkapitel („Literatur") stark umgestaltet und erweitert worden und von 25 auf 37 Seiten gewachsen, was natürlich der Berücksichtigung der neuen Erscheinungen auf dem Gebiete der den Talmud betreffenden wissenschaftlichen Arbeit zuzuschreiben ist. Diese Berücksichtigung kommt aber in dem ganzen Buche zur Geltung, so daß manche Stücke desselben in ganz neuer Bearbeitung und sehr viele wesentlich erweitert erscheinen. Aber überall, auch in kleinen Einzelheiten, zeigt sich die Sorgfalt, mit der der Verfasser bemüht war, sein Buch zu einem vollständigen und verläßlichen Repertorium für den Talmud und das zu ihm gehörende Schrifttum zu gestalten. Die Wichtigkeit und die Nützlichkeit der Strack'schen Arbeit muß, da es sich um eine neue Auflage handelt, nicht besonders hervorgehoben werden. Auch wer auf diesem Gebiete Fachmann ist, wird hier eine Fülle von sachlichen und literaturgeschichtlichen Daten vereint finden, wie

in keinem andern Werke. Es ist wahr, daß wir hier eigentlich nur den Rahmen zu der Einleitung in den Talmud erhalten, was bei dem geringen Umfange des Werkes und dem Überwiegen der bibliographischen Elemente in ihm auch nicht anders denkbar ist. Aber von den mannigfaltigen Fragen, die in einer Einleitung zum Talmud zur Erörterung gelangen müssen, ist ein großer Teil, wenn auch meist knapp, besprochen oder berührt, so daß zu einer raschen und genauen Orientierung über Geschichte und Inhalt des Talmuds und über die auf ihn sich beziehende Literatur die Einleitung als vorzügliches Hilfsmittel empfohlen werden kann. Es ist zu bedauern, daß die „halachischen Midraschim" und die „Tosephtha", die in der früheren Auflage (S. 56—58) in zwei besonderen Paragraphen behandelt wurden, wahrscheinlich äußern Rücksichten weichen mußten. Zur Einleitung in den Talmud gehören sie unbedingt, mit größerem Rechte, als die „außerkanonischen Traktate" im VII. Kapitel. Der kurze Paragraph über die Sprache des Talmud blieb ebenfalls weg. Viel richtiger wäre gewesen ihn zu erweitern, da eine Orientierung über den sprachlichen Charakter des Talmud ohne Zweifel ein wichtiges Erfordernis der Einleitung zu ihm bildet. Neu ist in der Auflage ein Paragraph über die Saboräer (S. 111 f.), sowie eine zweite „Textprobe in Übersetzung" (S. 134—139).

An Einzelheiten bemerke ich folgendes. — S. 12. Das unter Nr. 8 gebrachte Zeugnis für agadische Schriften gehört nicht hierher, sondern auf S. 13 unter die Rubrik „Babylonien"[1]). — S. 14, Z. 2. Unter den im Talmud „mit Namen erwähnten Schriften" wird nach der „Fastenrolle" erwähnt: „2. מְגִלַּת יוּחָסִין, Buch der Genealogien, nicht mehr vorhanden, wird schon von Ben 'Azzaj (etwa 100 n. Chr.) zitiert, Jebam. 49[b]". Aber diese „Rolle mit Genealogien" — wie richtig übersetzt werden müßte — war, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, kein Literaturwerk, sondern eine Rolle, auf der sich verschiedene Aufzeichnungen befanden[2]). Hier scheint bei Strack eine Verwechselung mit dem סִפְרֵי יוּחָסִין vorzuliegen, von dem in b. Pesachim 62[b] Rab berichtet, es sei beseitigt worden (נגנז), und das Erläuterungen und Erweiterungen zu den Genealogien des biblischen Buches der Chronik enthalten hat[3]) und dessen Inhalt als mündliche Tradition im 3. Jahrhunderte von dem palästinensischen Amora Jonathan b. Eleazar gelehrt wurde, nach Pesachim 62[b] (wo יוחנן ר' st. יונתן ר' steht). — S. 14, Z. 4 von unten. Die richtige Übersetzung von לכי תשכח s. in meiner Terminologie der Amoräer S. 217. — S. 15, Z. 2. Die Wendung אתא ואיתי מתניתא בידיה

1) Denn der babylonische Amora Mar Zutra ist der Gewährsmann. Die von ihm vorgetragene Angabe bezieht sich allerdings auf das gleich zu erwähnende alte סִפְרֵי יוּחָסִין.

2) Vgl. auch die vom Agadisten Levi erwähnte מגלת יוחסין in j. Taanith 68[a], Z. 52, Gen. r. c. 98.

3) Das ist aus der Anm. 1 erwähnten Angabe ersichtlich.

kann nicht als Beweis für schriftliche Baraitha's gebracht werden, da auch die mündliche Einführung eines bis dahin im Lehrhause nicht bekannten Lehrsatzes mit diesen Worten bezeichnet werden kann. — S. 16, Z. 10 (und sonst). Die Benennung von Maimuni's großem Kodex als יד החזקה stammt nicht von Maimuni selbst; das Werk sollte nur mit dem ihm vom Verfasser gegebenen Namen „Mischne-Thora" angeführt werden. — S. 17, Z. 17. Statt Wallenstein l. Wallerstein. — S. 28. Am Schlusse der Liste der Mischna-Traktate hat der Verfasser den Passus der früheren Auflage über Abraham Ibn Esrâ's mnemonisches Gedicht weggelassen; dadurch werden die Hinweise auf dieses Gedicht, S. 30, Anm. 1, und S. 58, Anm. 1, unverständlich. — Die Punktation טָהָרוֹת („Ṭ°haroth") für den Namen der 6. Ordnung der Mischna und eines der Traktate dieser Ordnung halte ich nicht für begründet. Der Singular ist das biblische טָהֳרָה, eine weibliche Segolatform (eig. טָהְרָה); der Plural hätte also zu lauten טָהֳרוֹת (*Ṭōhārōth*) oder טָהְרוֹת (eig. טָהְרֹת, *Ṭahōrōth*). Ebenso ist אהלות (S. 58) richtiger אָהֳלוֹת (*Ohālōth*) zu lesen, nach der Analogie des biblischen אָהֳלִים; der von Strack gewählten Aussprache אֹהָלוֹת entspricht das in der Bibel seltene אֹהָלִים. — S. 88. Naḥum aus Gimzo gehört besser in die „erste Generation" (S. 85). — S. 91. Die Bezeichnung Elischa b. Abuja's als „Faust des Judentums", rührt von Letteris, dem Übersetzer von Goethe's Faust ins Hebräische her, kann aber nicht so allgemeine Geltung beanspruchen, in welcher sie hier erscheint. — S. 94 vorl. Z. steht in Widerspruch mit S. 104, Z. 26. — S. 108 f. Ich weiß nicht, warum von den beiden Amoräern Huna und Judan, die zu einander gehören, der erstere in der „vierten Generation", der andere in der „fünften Generation" gebracht ist. — S. 110, Z. 3. Daß der Name מנא Abkürzung aus מנחם ist, war schon S. 96, Z. 6 v. u. gesagt. — Ib. „R. Mani II". Es hätte auch Mani I in der zweiten Generation genannt werden sollen. — Ib. Z. 1. Samuel b. R. Jose b. R. Bun (Abin) ist vor seinem Vater Jose b. Abin (Bun), Z. 11 genannt. — S. 117, Z. 7. Vor dem „Schulchan Arukh" hätte unbedingt das ältere, ihm zugrunde liegende Werk Jakob b. Ascher's, „Die vier Reihen" (ארבעה טורים) erwähnt werden müssen. — S. 119, Z. 7 v. u. Nach dem Namen des Autors fehlt der des Werkes. — S. 139. In der Literatur zur Einleitung in den Talmud hätte Strack jedenfalls das Wort erwähnen sollen, welches zuerst den Titel trug, das er selbst dem vorliegenden Buche gab, nämlich des Gaons Samuel b. Chofni אלי אלחלמיוד אלמדכל, das von seinem jüngeren Zeitgenossen Abulwalîd Ibn Ganâḥ im Wörterbuche (Art. דרש) zitiert wird und aus dem jüngst (nach dem Erscheinen von Strack's Werk) Cowley in der Harkavy-Festschrift (St. Petersburg 1908) ein Fragment ediert hat (Hebräische Abteilung, S. 161—163). — S. 140. Nissim b. Jakob's Werk gehört eigentlich nicht hierher. — Ib. Zum Titel ספר כריתות setzt Strack die Erklärung: „Buch der Bundesschließung,

nämlich nach der göttlichen Lehre". Das gibt die Intention des Verfassers (Simson aus Chinon) bei der Wahl dieses Namens nicht deutlich wieder. Dieser sagt in dem metrischen Teile seiner Einleitung: ראו ספר . . . . אשר כרת ברית אהבה לדת אל לזאת נקרא שמו סֵפֶר כריתות. Also sein Buch selbst ist der Gotteslehre eng verbunden und soll darum „Buch der Bundesschließung" heißen. (Der Buchtitel ist aus Deut. 24, 3 entnommen, aber in ganz verschiedener Bedeutung.) Vorher erklärt Simson aus Chinon den gewählten Titel noch anders: ושם הספר בכללו אקרא ספר כריתות כָּרַתִּי עמו ברית אהבה. — S. 141, Z. 9. Die Träger des hebräisch חיות geschriebenen Familiennamens nennen sich noch heute *Chajes*. Die Schreibung „Ḥajas" ist darum nicht am Platze. — S. 144. Unter den Übersetzungen der Mischna fehlen Paul Fiebig's „Ausgewählte Mischnatraktate", von denen bisher fünf Hefte erschienen sind. — S. 156, Z. 2 v. u. Der Autorname N. Brüll ist ausgefallen. — S. 172. Von S. Funk, Die Juden in Babylonien ist inzwischen auch der zweite Teil erschienen (s. Theol. Literaturzeitung, 1908, Sp. 611).

Möge es dem Verfasser gewährt sein, seine in ihrer Art einzig dastehende Arbeit in einer neuen Auflage erweitern zu können. Zur Einführung in das Studium des Talmuds und zur Zerstreuung der im Vorworte erwähnten Vorurteile über denselben ist es in hervorragendem Maße geeignet.

W. Bacher.

D. Macdonald, D. D.: The Oceanic Languages, their Grammatical Structure, Vocabulary, and Origin. — London (H. Frowde) 1907. XV + 352 S. 10 *sh.* 6 *d.*

Die „ozeanischen" Sprachen, d. h. die malajo-polynesischen, die jetzt besser „austronesisch" genannt werden, zerfallen bekanntlich in drei Hauptgruppen, die indonesischen, die melanesischen und die polynesischen. Über diese wissen wir, daß die ersten die altertümlichste Sprachform darstellen, die polynesischen die jüngste; dagegen sind die Lautgesetze, deren Wirkungen die beiden jüngeren Zweige so sehr umgestaltet haben, nur in sehr beschränktem Umfange bekannt — zumal die ungeheure Menge melanesischer Dialektformen bilden bis heute noch häufig ein wüstes Durcheinander, das sich wohl nur durch gründliche Einzeluntersuchungen wird entwirren lassen; um damit weiter zu kommen, dürfte es übrigens notwendig sein, der dem ganzen Sprachstamm eigentümlichen konsonantischen Wurzelvariation, wie sie uns besonders im Indonesischen entgegentritt, mehr, als bisher geschehen ist, Rechnung zu tragen. An ein Rekonstruieren auf Grund des Melanesischen ist heute noch nicht zu denken.

Wer nun die Verwandtschaft dieses Sprachstammes mit einem anderen nachweisen will, muß bei solcher Sachlage natürlich von der älteren Sprachform des Indonesischen ausgehen, wie ja auch P. W. Schmidt — dessen Arbeiten dem Verfasser des vorliegenden Buches begreiflicherweise noch unbekannt sind — es getan hat. Rev. Macdonald hat das nicht für nötig gehalten, sondern wählt als Grundlage seiner Untersuchungen die melanesische Sprache von Efate, wo er missioniert; dadurch gewinnt er freilich fast unbeschränkten Spielraum für seine unglaublichen Kombinationen, entzieht aber zugleich seiner Arbeit die wissenschaftliche Unterlage, ohne welche ihre Resultate wertlos werden mußten. Verfasser will nachweisen, daß die „ozeanischen" Sprachen mit den semitischen urverwandt sind, und von Arabien aus ostwärts vorgedrungen sind, ein Gedanke, der, wie sein 1894 erschienenes Buch: Asiatic Origin of the Oceanic Languages: Etymological Dictionary of the Language of Efate (London, Luzac & Co.) zeigt, ihn schon viele Jahre beschäftigte.

Näher betrachtet bietet das vorliegende Buch folgendes: Eine Einleitung enthält u. a. einige dürftige ethnologische Notizen, ihr folgt ein Abschnitt, in dem die Lautübergänge — Lautgesetze scheint Macdonald für überflüssig zu halten — die zwischen der Ursprache und dem Melanesischen liegen, besprochen werden; dabei spielt der Konsonantenschwund eine besonders große Rolle: fast jeder Konsonant kann schwinden, kann aber auch in seiner ursprünglichen Gestalt und daneben in beliebig veränderter bleiben; z. B. entsprechen S. 22 der semit. Negation, arab. *la*, hebr. *lo* etc: ef. *ti*, *di*, *ri*, *sa*, *ṣi*, *ta*, *ni*, sam. *le*, maori *te*, mal. *ta*, malg. *ṣi* (*tsy*). Und S. 26 heißt es: „In the reduplicated word for „star" [Timbora *kinkon*, mal. *bintang*] the first *k* has become *f*, *v*, *w*, *b*, *m* and *p* (*wh* and *h*), and *l*, the second *k* appears as *g*, *j*, *s*, *ṣ*, *h*"; der ganze Abschnitt zeichnet sich durch eine Konfusion aus, die nicht zu beschreiben ist. — Mit besonderem Interesse wird man dem Kapitel entgegensehen, in dem Verfasser sich mit dem Gesetz der drei Radikalen des Semitischen auseinandersetzt; nach Schmidt's Entdeckungen kann es ja nicht mehr zweifelhaft sein, was man auch vor ihnen schon wissen konnte, daß die älteste bis jetzt erreichbare Wurzelgestalt in unserem Sprachstamm monosyllabisch ist, nämlich: (Konsonat +) Vokal (+ Konsonant). Die erschreckende Haltlosigkeit der Arbeit zeigt sich denn auch hier in besonders grellem Lichte: bei gänzlichem Verzicht auf eine Analyse der Wortstämme und unbeschränkter Willkür in lautlichen Dingen läßt sich eben alles nachweisen; bemerkt sei nur, um Macdonald's Arbeitsweise zu charakterisieren, daß die im Melanesischen und Polynesischen im Auslaut geschwundenen Konsonanten, wo sie vor Suffixen erhalten bleiben, sämtlich — in Betracht kommen *k*, *t*, *p*, *ṅ*, *n*, *m*, *r*, *l*, *s*, bzw. was sich daraus entwickelt hat — aus der semitischen Endung *-at* hergeleitet werden; sogar die konsonantisch gewordenen

Gleitlaute auf *-i* und *-u* ausgehender Wörter des malg. (*kely : kelezo*) werden so beurteilt. — Nicht glücklicher sind die folgenden Kapitel, welche die Formative, Pronomina, Partikeln und Präpositionen behandeln; auf Einzelheiten einzugehen lohnt bei der ganz verfehlten Anlage des Buches nicht.

Nur ungern entschließt man sich, einem Buch, das die Frucht langjähriger Arbeit unter schwierigen Verhältnissen ist, wie sie einem Missionar in abseits liegenden Gegenden gegeben sind, jeden Wert abzusprechen; um so erfreulicher ist es, daß das Efate-Wörterbuch, das den größeren Teil des vorliegenden Werkes ausmacht (S. 97 bis 316), ein brauchbares Hilfsmittel ist. Freilich ist es nicht sehr verschieden von dem oben erwähnten Dictionary desselben Verfassers; der Preis beider ist der gleiche, Papier und Druck des älteren besser. Das vergleichende Material ist, soweit das Semitische in Betracht kommt, nach den obigen Ausführungen als ganz wertlos zu bezeichnen; die Gleichungen aus dem Austronesischen sind recht spärlich, können aber immerhin als Verweise auf reichhaltigere Werke, wie Tregear's „Maori-Polynesian Comparative Dictionary", Kern's „Fidjitaal" und „Verhandeling over het Aneityumsch", dienen.

Die stolze Erwartung des Verfassers, sein Werk werde für alle, die semitistische und ozeanistische Studien treiben, ein unentbehrliches Hilfsmittel, für die weitere Untersuchung dieser Sprachen eine neue Basis werden, wird eine bittere Enttäuschung erleiden; vielleicht wäre sie Verfasser erspart geblieben, wenn er Kern's Arbeiten nicht unberücksichtigt gelassen hätte. K. Wulff.

Kleine Mitteilungen.

The Tāmraparṇī River. — Dr. Bloch, in his article 'Die Zeit Kālidāsa's' (*ante*, 1908, p. 674, note), assuming that *Tāmraparṇī* can mean nothing except the island of Ceylon, remarks that 'Mallinātha erklärt *Tāmraparṇī* mit *nadī*, „Fluß"! *Etiam aliquando dormit Mallinathus!*' But in this instance it is the critic, not the Indian commentator, who nods. The Tāmraparṇī is a well-known and important river. The following particulars taken from the new edition of the *Imperial Gazetteer* (Oxford, 1908) abundantly justify Mallinātha. The Tāmraparṇī river in the Tinnivelly District, Madras, rises in the Western Ghāṭs (8° 37′ N., 77° 15′ E.), and, after a course of 70 miles, falls into the Gulf of Manaar in 8° 40′ N. and 78° 9′ E. The pearl fishery to which Kālidāsa and his commentator allude takes place in that Gulf, and Korkai, succeeded later by Kāyal — both ports being on the bank of the Tāmraparṇī — was a great mart for pearls. When the poet stated that Raghu's pearls came 'vom Meere bei Tāmraparṇī' it is quite as likely that he referred to the river as to the island of the same name. See my *Early History of India*, 2nd ed., p. 406.

Vincent A. Smith.

Berichtigung.

Bd. 62, S. 674, Zeile 36 lies *Tezpur* statt *Tegbur*.

Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1907.

Das Semitische

mit Ausschluß des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte sowie der alttestamentlichen Studien.

Von

C. Brockelmann.

Vergleichende Grammatik. Über Reinisch'[1]) an überraschenden Resultaten reiche Untersuchung über die Pronomina pers. des Semitischen und Hamitischen hat Rhodokanakis Bd. 62 S. 776 ff. berichtet. Referent hat dem 1. Bande seines „Grundrisses" einen auf die altsemitischen Dialekte beschränkten und die Aufstellungen jenes Werkes in einigen Punkten berichtigenden Auszug folgen lassen[2]).

Assyriologie. Auch in diesem Jahre haben wieder die Museen aller Kulturländer in edlem Wettstreit die von ihnen bewahrten Schätze der Keilschriftliteratur in Textausgaben und Bearbeitungen zugänglich gemacht. Amerika sendet ein Verzeichnis der Morgan'schen Sammlung[3]). Von den Funden der Pennsylvania University zu Nippur erhalten wir einen Grenzstein Nebukadnezar's I und 99 Privatbriefe meist von Tempelbeamten aus der Epoche der kassitischen Herrschaft[4]). London liefert uns aus Assurbanipal's Bibliothek die

1) Leo Reinisch, Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den Chamito-semitischen Sprachen. (K. Ak. d. Wiss., Schriften der Sprachenkommission, Bd. I.) Wien, Hölder, 1908. 327 S. *Mk.* 7,—.

2) Carl Brockelmann, Kurzgefaßte vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre. Berlin, Reuther & Reichard, 1908. (Porta ling. orient., XXI.) XII, 314 S., *Mk.* 8,—, geb. *Mk.* 9,—.

3) Cuneiform Inscriptions Chaldaean, Babylonian and Assyrian; Collections contained in the Library of J. Pierpont Morgan, catalogued by C. H. W. Johns. 62 S., 1 pl., 1 grav. New York 1908 (nicht im Handel).

4) The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, ed. by H. V. Hilprecht. Ser. A. Vol. XVII. Part. I. Letters to Cassite Kings from

assyrische Version einer großen babylonischen Götterliste mit Erläuterungen[1]). Aus Paris erhalten wir eine neue Serie semitischer Texte aus Elam[2]). Berlin endlich beschert uns neubabylonische Kontrakttafeln, die Ungnad bearbeitet hat[3]). Derselbe hat für Unterrichtszwecke eine Auswahl von Texten aus demselben Stoffgebiete veröffentlicht[4]). Eine Anzahl altbabylonischer Briefe hat Landersdorfer[5]) bearbeitet. Billerbeck und Delitzsch haben die Skulpturen und Inschriften der Palasttore von Balawat und einige verwandte Inschriften-Denkmäler mit besonderer Rücksicht auf militärische und sakrale Altertümer erläutert[6]). Sehr eingehende lexikalische Untersuchungen über die Wurzeln *ḫāṭu* und *ḫādu*, über *kisallu babbānū*, und die Wurzeln *ra'ābu* und *rābu* verdanken wir Streck[7]). Außer einigen lexikalischen Notizen, u. a. zu einigen Pariser Vokabularien, bietet Meißner Notizen zur Homosexualität bei den Assyrern, die auf die vornehmen Klassen beschränkt scheine, und über Siamesische Zwillinge[8]). Aus dem Gebiete der Religionsgeschichte sind zu verzeichnen eine Studie von Combe[9]) über den Mondgott Sīn, sowie Untersuchungen von Frank über Beschwörungsreliefs[10]) und von Schrank über Sühn-

the Temple Archives of Nippur by Hugo Radau. Philadelphia 1908. XII, 174 S. 68 + XII T. Series D. Vol. IV. A New Boundary Stone of Nebuchadnezzar I from Nippur, with a Concordance of Proper Names and a Glossary of the Kudurru Inscriptions thus far published by W. Hinke. Ebenda 1907. With 16 Halftone Illustr. and 35 Drawings. XXVII, 323 S.

1) Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. Part 24. fol. London 1908. *Mk.* 10,—.

2) Morgan, Mémoires de la délégation en Perse. XV. V. Scheil, Textes élamites-sémitiques, avec la collaboration de J. E. Gautier. Paris 1908. 4°. Avec 13 héliograv. et illustr. dans le texte. *Mk.* 32,—.

3) Vorderasiatische Schriftdenkmäler der K. Museen zu Berlin. IV. u. V. Neubabylonische Kontrakte aus der Zeit von Šamaššumukīn bis Darius. Leipzig, Hinrichs, 1908. II, XII, 90 S. 4, 68 S. *Mk.* 16,50.

4) Semitic Study Series X. Selected Business Documents of the Neo-Babylonian Period ed. by A. Ungnad. Leiden, Brill, 1908. XI, 74 S. *Mk.* 4,—.

5) S. Landersdorfer, Altbabylonische Privatbriefe, transkribiert, übersetzt und kommentiert, nebst einer Einleitung und 4 Registern. (Studien z. Gesch. d. Altertums.) Paderborn, Schöning, 1908. XII, 143 S. *Mk.* 5,—.

6) A. Billerbeck und Friedrich Delitzsch, Die Palasttore Salmanassar's II. von Balawat. Erklärung ihrer Bilder und Inschriften. Nebst Salmanassar's Stierkoloß- und Throninschrift von F. D. (Beitr. z. Ass. u. sem. Sprachw., VII.) Leipzig, Hinrichs. III, 155 S. 4 Lichtdrucktaf. *Mk.* 15,—.

7) Maximilian Streck, Lexikalische Studien. (Babyloniaca, publ. p. Ch. Virolleaud, tome I, 47—60, oder vielmehr 46—59, tome II, 168—198, 209—241.)

8) Bruno Meißner, Assyriologische Studien, IV. (MVAG., 1907.)

9) Ét. Combe, Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie. Paris, Geuthner, 1908. XIX, 159 S. *fr.* 6,—.

10) K. Frank, Babylonische Beschwörungsreliefs, ein Beitrag zur Erklärung der sogenannten Hadesreliefs. (Leipz. Sem. Stud., III, 3.) Leipzig, Hinrichs, 1908. VI, 94 S. *Mk.* 3,60.

riten[1]) und Thompson's zusammenfassende Darstellung des Zauberwesens[2]).

Die Nordwestsemiten im Altertum. Dies Jahr hat uns drei, an wertvollen, neuen Aufschlüssen reiche Werke über den hellenistisch- und den persisch-aramäischen Kulturkreis geliefert. In das Reich der Nabatäer, ihre materielle Kultur und ihre religiöse Ideenwelt führt uns Dalman[3]). Die Berichte der archäologischen Expedition der Princeton University[4]) geben uns Aufnahmen antiker und altchristlicher Bauten und erläutern die an ihnen gefundenen griechischen und lateinischen Inschriften. Die Deutsche Orientgesellschaft nimmt sich jetzt nicht nur der Denkmäler des ältesten Kulturkreises an, indem sie uns durch Andrae die Aufnahme einer bis jetzt fast verschollenen Partherstadt bietet[5]).

Syrische Literatur. Eine alte syrische Übersetzung der Acta Pilati hat Rahmani herausgegeben[6]). Drei wichtige Quellen zur Geschichte der syrischen Kirche, die Kirchengeschichte der Adiabene von Me^{e}šīḥā ze^{e}chā, einem zwischen 550—569 schreibenden Schüler des Abraham von Bēth-Rabban, mit wichtigen Mitteilungen über das Partherreich, die Verschronik des Klosters von Sabrīšō' in Bēth Kūkā von einem unbekannten, etwa 30 Jahre vor Thomas von Marga blühenden Autor und die zweite Hälfte des Buches Rēšmellē von Johann Bar Penkāyē, in der der Verfasser die Weltbegebenheiten von Christi Geburt bis auf seine Zeit gegen 690 mustert, hat Mingana[7]) veröffentlicht. Die syrische Übersetzung der alt-

---

1) W. Schrank, Babylonische Sühnriten, besonders mit Rücksicht auf Priester und Büßer untersucht. (Leipz. Sem. Stud., III, 1.) Ebenda, 1908. XII, 112 S. *Mk.* 4,—.

2) R. C. Thompson, Semitic Magic, its Origins and Development. London, Luzac & Co., 1908. 68, 286 S. *Mk.* 11,—.

3) Gustaf Dalman, Petra und seine Folsheiligtümer. Leipz., Hinrichs, 1908. Mit 347 Ansichten, Plänen, Grundrissen, Panoramen. VIII, 364 S. *Mk.* 28,—.

4) Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904/05. Section A. Southern Syria. Part I. Ammonitis. Division 2. Ancient Architecture. By H. C. Butler. Division 3. Greek and Latin Inscriptions. By E. Littmann. Leiden, E. J. Brill, 1908. gr. 4°. With 5 pl., 2 maps, and 66 illustr. *Mk.* 15,—. Section B. Northern Syria. Part 1. The 'Alā and Kasr ibn Wardān. Division 2. Ancient Architecture. By H. C. Butler. Division 3. Greek and Latin Inscriptions. By W. K. Prentice. Ebenda 1908. gr. 4°. With 7 pl., 2 maps, and num. illustr. *Mk.* 10,50.

5) Walter Andrae, Hatra nach Aufnahmen von Mitgliedern der Assur-Expedition der Deutschen Orient-Gesellschaft. Teil I. Allgemeine Beschreibung der Ruinen. Mit 46 Abb. im Text u. 15 Taf. fol. VI, 29 S. (9. Wissensch. Veröffentl. der DOG.) Leipzig, Hinrichs, 1908. *Mk.* 16,— (f. Mitglieder d. DOG. *Mk.* 13,—).

6) Ignatius Ephraem II Rahmani, Studia syriaca, fasc. 2. Apocrypha Hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati, antiqua versio syriaca, quam nunc primum ed. lat. vertit atque notis ill. In seminario Schafronsi in Monte Libano 1908. III, 38, 24 S. 4°. *Mk.* 9,—.

7) Sources syriaques. Vol. 1. Mšīḥā-zkhā (texte et traduction). Bar-Penkāyē (texte). Par A. Mingana. Leipzig, Harrassowitz. XI, 271 u. VIII, *204 S. *Mk.* 30,—.

christlichen Synodalkanones, deren Wichtigkeit für eine historische Würdigung der Kirchenpolitik E. Schwarz in seinen Athanasiana (vgl. zuletzt Ath. VIII, Nachr. Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1908, S. 305—374) dargetan hat, legt Schulthess vor[1]). Der 2. Bd. von Sachau's Syr. Rechtsbüchern[2]) bringt die Sammlung der Urteile des Patriarchen Ḥ^{e}nānīšō' (gest. 701) und die Gesetzbücher der Patriarchen Timotheos (780—823, vgl. Bd. 59, 712) und Īšō'barnūn (820—824). Über die Zustände in der nestorianischen Kirche unter sasanidischer Herrschaft unterrichten uns die von Rücker[3]) herausgegebenen Kanones des Simeon von Rēvardešīr, eines Zeitgenossen des Īšō'jabh, der besonders durch seinen Konflikt mit den Christen von Qatar (N.-O. v. Arabien) bekannt ist; seine Rechtsentscheidungen waren ursprünglich in persischer Sprache abgefaßt, und sind erst später ins Syrische übertragen worden. Bedjan bringt im 4. Bande seiner Ausgabe der Werke Jacob's von Sarūg (s. Bd. 62, 160 N. 3) 34 Homilien, die bis auf das von Mösinger Mon. Syr. II edierte Lied auf Ezechiel bisher noch unbekannt waren[4]).

Arabien und der Islam. Von europäischen Handschriftensammlungen sind die Hamburger[5]) und von der Caprottischen Sammlung zu Mailand (s. Bd. 62, 161, 17) die Qor'ān- und ein Teil der Ḥadīṯ-Handschriften durch Griffini[6]) verzeichnet. Die mit Unterstützung der internationalen Vereinigung der Akademien der Wissenschaften ins Leben getretene Enzyklopädie des Islam[7]) hat zu erscheinen begonnen und führt in der 3. Lieferung bis zum Artikel Aghlabiden; in 45 Lieferungen soll das Werk bis zum Jahre 1920 fertig vorliegen.

Auf dem Gebiete der *Poesie* sind ein von Schaade[8]) heraus-

1) Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten hsg. von Friedrich Schulthess. (Abh. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F., Bd. X, No. 2.) Berlin, Weidmann, 1908. XIII, 27, 177 S. 4^{0}. *Mk.* 20,—.

2) Syrische Rechtsbücher, hsg. und übers. von Eduard Sachau. 2. Bd. Berlin, Georg Reimer, 1908. XXXIV, 212 S. *Mk.* 16,—.

3) Adolf Rücker, Die Canones des Simeon von Rēvardešīr. (Diss. Breslau). Leipzig, 1908. 66 S.

4) Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis ed. Paulus Bedjan. Tom. IV. Parisiis: Lipsiae: Harrassowitz, 1908. XIV, 916 S. *Mk.* 26,—.

5) Katalog der orientalischen Hss. der Stadtbibliothek zu Hamburg mit Ausschluß der hebräischen. Teil I. Die arab., pers., türk., mal., kopt., syr., äth. Hss., beschr. von Carl Brockelmann. Hamburg, O. Meißner, 1908. XXI, 246 S.

6) E. Griffini, I manoscritti sudarabici di Milano. Catalogo della prima collezione. I. (No. 1—34.) Estr. dalla „Rivista degli Studi orientali", vol. II. 38 S.

7) Enzyklopädie des Islām, Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker. Hsg. von M. Th. Houtsma und A. Schaade, Lief. 1—3. Leiden: Brill, Leipzig: Harrassowitz, 1908. S. 1—192.

8) Die Kommentare des Suhailī und des Abū Ḏarr zu den Uḥud-Gedichten in der Sīra des Ibn Hišām (ed. Wüstenfeld, I, 611—638), nach den Hss. zu Berlin usw. hsg. u. bearb. von Arthur Schaade. (Diss. Leipzig.) 1908. VII, 62 S. (Später vollständig in Leipz. Sem. Stud., III, 2.)

gegebenes Stück von Suhailī's und Abū Ḏarr's Kommentaren zu den Gedichten bei Ibn Hišām und namentlich Geyer's Ḏijamben[1]) zu nennen, über die Rhodokanakis Bd. 62 S. 559 ff. berichtet hat. Aus der neueren Dichtung hat Moberg[2]) nach einer, wie es scheint, einzigen Handschrift zu Uppsala die Lieder des ḫorāsānischen Mäcens al-Mīkālī (gest. 436/1044) herausgegeben.

Aus der *historischen* Literatur (vgl. Jahresber. für Geschichtsw. § 62 Islam) sei hier auf den vielleicht manchem willkommenen Nachdruck der Annalen Ṭabarī's[3]) hingewiesen. Eine von Ṭabarī's Quellen, das schon von De Goeje bei seiner Ausgabe der III. Serie benutzte Kitāb Baġdād des Aḥmad ibn abī Ṭāhir Ṭaifūr (gest. 280/893), lernen wir jetzt durch Keller's[4]) Autographie der einzigen bisher bekannten Handschrift des Brit. Museums, die den 6. Band über die Regierung al-Ma'mūn's enthält, näher kennen. Gleichfalls ein Quellenwerk, dessen Material uns schon durch spätere Ausschreiber im wesentlichen bekannt war, das aber für die historische Kritik natürlich erst in seiner ursprünglichen Fassung recht benutzbar ist, liefert uns Amedroz' Ausgabe des Ibn al-Qalānisī[5]); von besonderem Interesse sind seine Mitteilungen über den ersten Kreuzzug. Muhammad's Politik gegen die Juden in Medina und deren Einfluß auf die Entwicklung des islamischen Gottesdienstes hat Wensinck[6]) untersucht. Auf Grund eines sehr reichhaltigen, bisher noch unbenutzten Quellenmaterials, namentlich der Geschichte von Damaskus von Ibn 'Asākir, hat Lammens[7]) die Verdienste des ersten umaijadischen Chalifen um die Organisation des islamischen Staatswesens, deren eigentlicher Schöpfer er genannt werden muß, ins rechte Licht gestellt. Den schon von Herzfeld berührten Einfluß des antiken Pharos von Alexandria auf die Entwicklung des

1) R. Geyer, Altarabische Dijamben. Leipzig und New York, R. Haupt, 1908. VIII, 113, ٢٠٩ S. *Mk.* 18,—.

2) 'Obeidallāh ibn Aḥmad al-Mīkālī, Gedichte (Sammlung von 'Omar ibn 'Alī al Muṭṭauwi'ī) hsg. von A. Moberg, Leipzig 1908. 25, 58 S. *Mk.* 5,—.

3) Ta'rīḫ al-umam wal-mulūk li-Abī Ga'far Muḥammad ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī. Kairo s. a. (1325.) 13 Bde. 295, 300, 277, 267, 244, 275, 283, 301, 352, 367, 416, 96, 122 S.

4) Aḥmad ibn abi Ṭāhir Ṭaifūr, Kitāb Baġdād, sechster Bd., hsg. und übers. von H. Keller. I. Ar. Text. 382 S. II. Deutsche Übers. XXVI, 160 S. Leipzig, Harrassowitz. *Mk.* 20,—.

5) History of Damascus 363—555 a. h. by Ibn al-Qalānisi from the Bodleian Ms. Hunt. 125 being a continuation of the history of Hilāl al-Ṣābi, ed. with extracts from other histories and summary of contents by H. F. Amedroz. Leyden, Brill, 1908. 48, ٣٩٧ S.

6) Arent Jan Wensinck, Mohammed en de Joden te Medina. (Proefschrift.) Leiden, Brill, 1908. XII, 181 S.

7) P. Henri Lammens, Études sur le règne du calife omaiyade Moâwiya Ier. (Extr. des Mélanges de la Faculté orientale de l'Université St. Joseph.) Beyrouth 1908. XXXIV, 448 S. *Mk.* 16,—.

islamischen Minarets hat Thiersch[1]) vollends erwiesen; seine Rekonstruktion dieses erst im 14. Jahrh. den Naturgewalten erlegenen Wunderbaues stützt sich nicht nur auf die antike, sondern auch auf die von ihm zuerst mit M. van Berchem's Hilfe vollständig gesammelte und erläuterte arabische Überlieferung und berichtigt die Aufstellungen seiner Vorgänger in wesentlichen Punkten. In einem Anhang untersucht er auch den Einfluß antiker Bauten auf die Grundrisse von Moscheen und weist das Vorbild der Umaijadenmoschee in der Chalke von Byzanz nach.

Aus dem Gebiete des *Adab* haben uns Kairiner Pressen zwei Diktatsammlungen namentlich lexikalischen und literargeschichtlichen Inhalts von al-Qālī[2]) und az-Zaǧǧāǧī[3]) in brauchbaren Drucken zugänglich gemacht. Reiches lexikalisches Material, das zugleich für die Volkskunde wertvoll ist, bieten die beiden Schriften des Aḥmad al-Ǧurǧānī (gest. 482/1089) und des Ṯa'ālibī[4]) über Metaphern und Euphemismen. Eine Anzahl kleiner rhetorischer Schriften des 'Abdallāh ibn al-Muḳaffa' und des 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib[5]) sind in Kairo gedruckt. Eine, wenigstens unter ihrem jetzigen Titel, sogar dem Verf. des Fihrist unbekannte Schrift des A. b. a. Ṭāhir Ṭaifūr (s. o.) über die Beredsamkeit der Frauen hat A. al Alfi[6]) herausgegeben. Cheikho[7]) erfreut uns mit dem 1. Teile einer Geschichte der arabischen Literatur im 19. Jahrh.

Glauben und Recht. Die Muḳaddimāt des Sanūsī, dessen Katechismen den religiösen Unterricht in Nordafrika beherrschen, hat Luciani[8]) herausgegeben und übersetzt. Doutté[9]) führt uns in das noch wenig erforschte Gebiet des Volksglaubens in Nordafrika, dessen meist auf uralte Vorstellungen zurückgehende Praktiken er an der Hand zahlreicher ethnologischer Parallelen erläutert. Eins der Grundwerke des šāfi'itischen Fiḳh, das dem Imām selbst zu-

1) Hermann Thiersch, Pharos, Antike, Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte. Mit 9 Taf., 2 Beilagen u. 455 Abb. Leipzig, Teubner. VIII, 260 S. fol. Kart. *Mk.* 48,—.

2) Kitab al-amālī fi luġat al-'arab ta'līf. . . . Abī 'Alī Ismā'īl ibn al-Qāsim al-Qālī. 2 Bde., 287, 330 S., und Ḏail al-amālī ua-nauādir, 232 S. Kairo 1324.

3) 'Abd ar-Raḥmān ibn Isḥāḳ az-Zaǧǧāǧī, al-Amālī, šaraḥahā Aḥmad ibn al-Amīn aš-Šinḳīṭī. Kairo 1324. 139 S.

4) Al-muntaḥab min kināiāt al-udabā' ua'išārāt al-bulaġā' lilḳādī abī'l-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad al-Ǧurǧānī aṭ-Ṭaḳafī ua Kitāb al-kināia uat-ta'rīḍ li'abī Manṣūr 'Abd al-Malik ibn Muḥammad aṭ-Ṭa'ālibī. Kairo 1326/1908. 148, 59 S.

5) Rasā'il al-bulaġā', Teil I. Kairo 1908. 2, 10, 100 S.

6) Kitāb balāġāt an-nisā' by Ahmad ibn abū Ṭāhir Ṭaitūr ed. by Ahmad al Alfī, Cairo, Press of the Wālidat al-'Abbās al-Awwal School, 1908.

7) L. Cheykho, La littérature arabe au 19e siècle, 1. partie de 1800 à 1870. (Extr. du Machriq.) Beyrouth 1908. 132 S. (Arab.) *Mk.* 1,70.

8) Les prolégomènes théologiques de Senoussi, texte arabe et traduction française par J. D. Luciani. Alger, P. Fontana, 1908. XII, 245 S.

9) Edmond Doutté, Magie & religion dans l'Afrique du Nord. (La Société musulmane du Maghreb.) Alger, A. Jourdan, 1909. 617 S. *Mk.* 8,—.

geschriebene Kitāb al-'umm, das nach Ġazālī, Iḥjā', Kairo 1279 II, 221, 27 sein Schüler al-Buṭaiṭī (as-Subkī, Ṭabaḳāt I 275) verfaßt und später ar-Rabī' ibn Sulaimān (st. 259/872) überarbeitet hat, ist mit dem Muḫtaṣar des al-Muzanī (gest. 264/877) am Rande in Kairo gedruckt[1]). Juynboll[2]) eröffnet seine Darstellung der šāfi'itischen Lehre mit einer Einleitung über die geschichtliche Entwicklung des islāmischen Gesetzes und behandelt dann die Vorschriften über Kultus und Ritualien. Eine die moderne malikitische Prozeßpraxis beleuchtende Gutachtensammlung hat Amar übersetzt[3]).

Zur Geschichte der *Philosophie* erhalten wir 11 kleine Traktate muslimischer und christlicher Autoren, die ursprünglich in der Bairuter Zeitschrift al-Machriq erschienen waren, nunmehr in einem Sammelbande[4]).

Astronomie und Naturwissenschaften. Nallino[5]) hat seine Ausgabe der Astronomie des al-Battānī, deren Text 1899 und deren theoretischer Teil in Übersetzung 1903 erschienen waren, mit einer Bearbeitung der Tabellen abgeschlossen; in den Anmerkungen wird al-Battānī's Verhältnis zu seinen Quellen, namentlich Ptolemäus, sowie seine Einwirkung auf die spätere, auch die geographische Literatur ausführlich erörtert, dazu kommt noch ein sehr eingehendes, vielfach auch den Sprachgebrauch der Mathematiker berücksichtigendes Glossar. Wiedemann handelt über die Entstehung der Farben nach Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī[6]), über Bestimmungen des Erdumfangs von al-Bērūnī[7]), über chemische Apparate bei den Arabern[8]) sowie über die Geometrie und Arithmetik nach den Mafātīḥ al-'ulūm, über die Arithmetik nach Ibn al-Afkānī, Nachrichten über Zahlzeichen und über das Schachspiel und dabei vorkommende Zahlenprobleme[9]).

---

1) aš-Šāfi'ī, kitāb al-'umm (am Rande al-Muzanī, Muḫtaṣar 'ilm min al-imām an-nafīs). 8 Bde. Kairo 1321—1326. 2109 S.

2) Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schāfi'itischen Schule, nebst einer allgemeinen Einleitung. Lief. 1. Leiden: Brill, Leipzig: Harrassowitz, 1908. 176 S. Kompl. *Mk.* 9,—.

3) Ahmad al-Wanscharīsī, La pierre de touche des fetwās, choix de consultations juridiques des faqīhs du Maghreb, trad. ou analysées par E. Amar. (Arch. Mar. XII.) Paris 1908. XIII, 522 S. *Mk.* 9,60.

4) L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho, Onze traités philosophiques d'anciens auteurs arabes musulmans et chrétiens: Avicenne, Fārābi, al-Ghazzāli, Barhebraeus, et Ibn Assāl avec des trad. de traités grecs d'Aristote et de Pythagore par Ishāq ibn Honain. Beyrouth 1908. VI, 120 S. *Mk.* 1,40.

5) Al-Battānī sive Albatenii opus astronomicum, ad fidem cod. Escurial. arab. ed. lat. vers. adnott. instr. a Carolo Alphonso Nallino. Pars secunda: Versio tabularum omnium cum animadversionibus, glossario, indicibus. Mediolani Ins., Hoepli, 1907. XXXI, 413 S. fol. (Pubblic. del R. Osservatorio di Brera in Milano, No. XL, parte II)

6) SA. aus Jahrb. f. Photographie und Reproduktionstechnik 1908. 8 S.

7) Arch. f. d. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Techn. Bd. 1. 1908. S. 66—69.

8) Diergart, Beiträge zur Gesch. der Chemie, 1908. S. 234—252.

9) Eilhard Wiedemann, Beitr. zur Geschichte der Naturwissenschaften. XIV. (SA. aus den SB. der phys.-med. Sozietät in Erlangen. Bd. 40. 1908.) 64 S.

Ungewöhnlich reich war der Ertrag des Jahres für unsere Kenntnis der arabischen *Dialekte*. Graf Landberg[1]) hat seinen i. J. 1905 erschienenen Prosatexten aus Datīna einen sehr eingehenden Kommentar folgen lassen, in dem nicht nur grammatische, lexikalische und semasiologische, sondern auch kulturhistorische Probleme erörtert und außerdem zahlreiche Proben auch aus anderen, namentlich nordarabischen Dialekten geboten werden. Texte aus Ẓafār mit Übersetzung, denen Grammatik und Glossar folgen sollen, verdanken wir Rhodokanakis[2]). Der 3. Band von Musil's Arabia Petraea (s. Bd. 62, 163 No. 6) liefert in einer sehr eingehenden Schilderung des beduinischen und fellāḥischen Lebens nicht nur ein sehr reiches lexikalisches Material, sondern auch viele ausgedehnte Sprachproben, von denen allerdings manches halbliterarischen Charakter trägt[3]). Einige Ergänzungen zu seinen Schilderungen bietet Jaussen[4]). Erzählungen, Sprichwörter und Gespräche aus dem ʿIrāḳ, denen poetische Texte folgen sollen, verdanken wir Weißbach[5]), der uns so den schon durch Meißner bekannten Dialekt noch genauer zu beobachten ermöglicht. Marçais[6]) schildert eingehend und mit ständiger Rücksicht auf die anderen arabischen Dialekte und die semitischen Sprachen im allgemeinen Lautstand und Formenbau eines oranischen Dialekts mit mancherlei eingestreuten syntaktischen Bemerkungen.

Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische.

Von **Franz Praetorius.**

Aus den im Jahre 1908 erschienenen verschiedenartigen *Textausgaben* sind hervorzuheben Guidi's[7]) Sammlung jener eigen-

---

1) Le Comte de Landberg, Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale. 2. vol. Datīnah, 2ème partie. Commentaire des textes prosaiques. Leide, Brill, 1909. XI, 1440 S.

2) K. Ak. d. Wiss. Südarabische Expedition. Bd. VIII. Der vulgärarabische Dialekt im Dofār (Ẓfār). Von N. Rhodokanakis. I. Wien, Hölder, 1908. X, 144 S. 4°. *Mk.* 17,—.

3) K. Ak. d. Wiss. Arabia Petraea. Von Alois Musil. III. Ethnologischer Reisebericht. Mit 62 Abb. im Text. Wien, Hölder, 1908. XV, 550 S. *Mk.* 21,60.

4) Études bibliques. Coutumes des Arabes au pays de Moab. Par le P. Antonin Jaussen des frères prêcheurs. Paris, Lecoffre, 1908. XI, 448 S.

5) F. H. Weißbach, Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen. 1. Hälfte, Prosatexte. (Leipz. Sem. Stud., IV, 1.) Leipzig, Hinrichs, 1909. 208 S.

6) W. Marçais, Le dialecte arabe des Ūlâd Brâhim de Saïda (département d'Oran). (Extr. des Mém. de la Soc. de Linguistique de Paris, tomes XIV et XV, p. 97 et suiv.) Revu et augmenté d'additions et corrections. Paris, H. Champion, 1908. 210 S. *fr.* 8,—.

7) Ignazio Guidi, La raccolta di Qenê nel Ms. D'Abbadie 145. Roma 1908. (Rendiconti della R. Accad. dei Lincei. Estratto dal vol. XVI.) 43 S.

tümlichen, schwierigen äthiopischen Hymnen, über die Guidi schon im Jahre 1901 kürzer berichtet hatte (und auf die auch Bd. 62, S. 167 hingewiesen ist), sodann ein Roman in amharischer Sprache von Afawarq[1]): etwas ganz neues in der abessinischen Literatur, das ohne die Einwirkung der italienischen Kultur schwerlich entstanden wäre.

Zwei Aufsätze Littmann's[2]) über *Sagen und Gebräuche* der Tigrē erinnern an die ethnischen Beziehungen dieser Stämme zu den asiatischen Semiten, besonders den Arabern. Und wie die erst jetzt mehr und mehr aufgehende Kenntnis der heutigen südarabischen Dialekte geeignet ist, diese Beziehungen auch von der *lexikalischen* Seite aufzuhellen, zeigt ein Aufsatz Praetorius'[3]).

Auf dem Gebiet des *Sabäo-Minäischen* ist ein umfangreiches Werk von M. Hartmann[4]) zu verzeichnen, das in zusammenfassender Weise und in großem Zusammenhange ein Bild von Geschichte und Leben im alten Südarabien gibt. Sodann der wichtige, von Clermont-Ganneau[5]) mitgeteilte Fund einer minäisch-griechischen Bilinguis auf Delos aus dem 2. Jahrh. v. Chr., der mindestens (abermals!) nicht zugunsten der bekannten Theorie Glaser's von dem hohen Alter des minäischen Reiches spricht; indes die Verteidiger dieser Theorie bisher doch nicht zu einer Meinungsänderung veranlaßt hat[6]). Aus einer nur kleinen Anzahl sonstiger grammatischer und inschriftlicher Arbeiten sei ein Aufsatz von Praetorius[7]) deshalb hervorgehoben, weil er die „die Geister bewegende" (Hartmann a. a. O. S. 425) Frage über den Wert des parasitischen ה des Minäischen endgültig in dem Sinne gelöst haben dürfte, daß eine Reihe kühner, an dieses ה geknüpfter, weit über Südarabien hinaussreichender Hypothesen in sich zusammenfallen.

---

1) አፈ ፡ ወርቅ ፡ ገብረ ፡ ኢየሱስ ፡ ዘብሔረ ፡ ዘ ጋ ። ልብ ፡ ወለዶ ፡ ታሪክ ። በሮማ ፡ ከተማ ፡ በሸህ ፡ ተፀፎዓመተ ፡ ምሕረት ፡ ታተመ ። (Hsg. von F. Gallina.) 90 S.

2) Enno Littmann, Abessinische Parallelen zu einigen altarabischen Gebräuchen und Vorstellungen. (Beiträge z. Kenntnis d. Orients, Bd. VI, S. 52—58.) Derselbe, Sternensagen und Astrologisches aus Nordabessinien. (Arch. f. Religionsw., Bd. XI, S. 298—319.)

3) Franz Praetorius, Äthiopische Etymologien. (ZDMG., Bd. 62, S. 748—753.)

4) Martin Hartmann, Der islamische Orient. Bd. II. Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemen's. Leipzig, R. Haupt. X, 685 S. *Mk.* 8,—.

5) Clermont-Ganneau, Inscription bilingue minéo-grecque découverte à Délos. 15 S. (Extr. des Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, 1908, p. 546.)

6) F. Hommel. Zu der auf der Insel Delos gefundenen minäischen Inschrift; Hubal-Habel-Apollon. (Or. Lttztg., 1909, Sp. 59 f.) — Otto Weber, Zum minäischen Altar von Delos. (Ebenda, Sp. 60—65.)

7) Fr. Praetorius, Zur Frage über das parasitische *h* des Minäischen. (ZDMG, Bd. 62, 708—713.)

Alttestamentliche Studien.

Von

Georg Beer.

Allgemeines. Durch die unermüdliche Arbeit, die besonders auf textkritischem, literar- und religionsgeschichtlichem Gebiet innerhalb des letzten Jahrzehntes auf das Alte Testament mit schönem Erfolg verwendet worden ist, hat sich Kautzsch[1]) veranlaßt gesehen, die notwendig gewordene dritte Auflage der von ihm mit namhaften Fachgenossen 1890—1894 und 1894—1896 herausgegebenen Übersetzung des Alten Testaments völlig neu zu gestalten. Zum Unterschied zu den früheren Auflagen, die nur Übersetzung mit textkritischen Noten boten, sind jetzt mit der stark revidierten Übersetzung den einzelnen Büchern und Abschnitten vorangehende General- und Spezialeinleitungen sowie unter der Übersetzung stehende sachliche erklärende Noten verbunden. Wir erhalten also außer der Übersetzung einen vollständigen und fortlaufenden Handkommentar. Für diese Neuerung werden Laien, Studenten und Fachgenossen sehr dankbar sein. Insbesondere auch deshalb, weil Herausgeber und Mitarbeiter ihr bestes Können einsetzen, zuverlässige Führer durch die schwierigen Probleme des Alten Testaments zu sein. Das neue Werk ist geeignet, einer vernünftigen Liebe zum Alten Testament unter Juden, Christen und, als Vorbild für missionarische Übersetzungen gedacht, auch unter Heiden Raum zu schaffen. Von den die Jahreszahl 1908 tragenden Lieferungen entfallen auf Kautzsch: Genesis, Ex. 25—31. 35—40. Lev. Num. 1, 1—10, 28. 12, 17—20, 29. 25—36. Jos. 12—24; auf Holzinger: Ex. 1—24. 32—34. Num. 10, 29—12, 16. 21—24. Jos. 1—11; auf Marti: Deut.; auf Kittel: Ri. Sam.; auf Kamphausen: Kön.; auf Guthe: Jes. 1—35. Der Zugluft, die durch die vergleichende Religionsgeschichte in das Gebäude der biblischen, speziell der alttestamentlichen Forschung weht, will das von Bertholet[2]) in Verbindung mit Spezialforschern herausgegebene religionsgeschichtliche Lesebuch die Fenster öffnen. Die Religion der alten Chinesen ist von Grube, die Indische Religion von Geldner (Vedismus und Brahmanismus) und Winternitz (Buddhismus), der Zoroastrismus von Geldner und der Islam von Mez bearbeitet. Der Herausgeber Bertholet begnügt sich mit einer Einleitung und den Registern. Die seltsame Disposition,

1) E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit Buddo (Marburg), Guthe (Leipzig), Hölscher (Halle), Holzinger (Stuttgart), Kamphausen (Bonn), Kittel (Leipzig), Löhr (Breslau), Marti (Bern), Rothstein und Steuernagel (Halle) übersetzt u. hsg. 3. völlig neu gearbeitete Aufl. Tübingen, Mohr, 1908. 1.—6. Lief. 384 S.

2) A. Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch in Verbindung mit W. Grube (Berlin), K. Geldner (Marburg), M. Winternitz (Prag) u. A. Mez (Basel) hsg. Tübingen, Mohr, 1908. XXVIII, 401 S.

die jedenfalls nicht religionsgeschichtlich ist, wird damit gerechtfertigt, daß in dem ersten Band nur kanonische Texte aus den heiligen Literaturen der nichtbiblischen Völker berücksichtigt werden sollten. In der 2. Aufl. des Wurm'schen[1]) Handbuchs der Religionsgeschichte ist das Alte Testament ziemlich unverändert geblieben, „was gegenüber dem augenblicklichen Stand der Dinge Wunder nimmt“[2]). Die Theologie steht gegenwärtig stark im Zeichen einer Popularisierung ihrer wissenschaftlichen Ergebnisse. Über Nützlichkeit und Schädlichkeit dieses Ideals soll hier nicht gehandelt werden. Jedenfalls bedeutet das von Schiele[3]) unter Beihilfe Gunkel's und Scheel's und einer Schar Mitarbeiter herausgegebene populäre Handwörterbuch, das die Gesamttheologie und ihre Interessensphären in sich aufnehmen soll, eine Säkularisierung der Theologie in weitgehendstem Maße. Um den Umfang des Erstrebten anzudeuten, sei darauf verwiesen, daß wir zwei Spalten hinter einem Artikel „Agende“ einem eingehenden Artikel „Agrargeschichte“ begegnen. Natürlich sind auch kurze, über Geschichte und Religion des Alten Testaments und seiner Nebengebiete orientierende Artikel eingestreut. Eine Reihe historisch-biographischer Gegenstände (z. B. Abia, Abraham, Ahab) stammen von Gunkel. Greßmann scheint Kultgeschichte zu behandeln (z. B. Aaron, israelitischer Altar). Baentsch hat u. a. bearbeitet die umfangreicheren Artikel: allegorische Auslegung, biblische Altertumswissenschaft und Amos. Sonst liegt Archäologisches in der Hand von Benzinger (z. B. Ackerbau). Fiebig wartet mit spätjüdischen und rabbinischen Themen auf. Die Außenposten sind besetzt von Küchler für Babylonisch (z. B. Adrammelech, Akkad, Amraphel), Geldner für Persisch (Ahriman, Amesha Spenta), Ranke für Ägyptisch, Littmann für Abessinisch. Durch das Buch von Deißmann[4]) möge der Bibelforscher, namentlich auch der Alttestamentler sich daran erinnern lassen, daß für das kultur- und religionsgeschichtliche Verständnis der Bibel auch die hellenistisch-römische Welt ein wichtiger Faktor ist.

Hebräische Grammatik und Wortforschung. Der nunmehr vollendete 1. Band der großen vergleichenden semitischen Grammatik Brockelmann's[5]) sei allen Hebraisten warm empfohlen. Wird auch

---

1) Paul Wurm, Handbuch der Religionsgeschichte. 2. Aufl. Calw u. Stuttgart, Vereinsbuchhandlung, 1908. 512 S. *Mk.* 5,—, geb. *Mk.* 6,—.

2) Vgl. Volz, Theol. Ltztg., 1908, Sp. 666.

3) Friedrich Michael Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung. Unter Mitwirkung von Hermann Gunkel und Otto Scheel. Tübingen, Mohr, 1908. 1.—5. Lief. Subskriptionspreis *Mk.* 5,—.

4) Adolf Deißmann, Licht vom Osten. Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen, Mohr, 1908. X, 364 S. Mit 59 Abb. i. Text. *Mk.* 12,60, geb. *Mk.* 15,—.

5) Carl Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. In 2 Bdd. 1. Bd.: Laut- u. Formenlehre. Berlin, Reuther & Reichard, 1908. XV, 665 S. *Mk.* 32,—, geb. *Mk.* 34,50.

der Alttestamentler für das Hebräische hier und da Exaktheit vermissen und der Lösung mancher Probleme seines Fachs nicht folgen können, so wird er doch, sehr dankbar für die Einstellung des Hebräischen in die Entwicklung der semitischen Sprachen, jetzt manche Frage der hebräischen Grammatik mit anderen Augen betrachten lernen und auch wo er widersprechen muß, stets reiche Anregung und Belehrung finden. Die kurzgefaßte vergleichende Grammatik Brockelmann's[1]), ist ein zum Teil berichtigter Auszug aus dem größeren Werk und eignet sich vielleicht noch mehr als letzteres für das Studium der hebräischen Grammatik, worauf besonders in dem Auszug Rücksicht genommen ist. Es dürfte nicht unmöglich sein, daß ein heutiger Theologiestudent eher 10 Mythenvarianten aufzählen, als 10 hebräische oder griechische unregelmäßige Formen erklären kann. Gegenüber dem fast krankhaft zu nennenden einseitigen gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Betrieb der biblischen, speziell der alttestamentlichen Studien mutet beinahe wie eine Krisis zum Besseren die Tatsache an, daß das Jahr 1908 zwei neue hebräische Grammatiken, eine von König[2]) und eine von Lotz[3]), gezeitigt hat. Die König'sche Hebräische Grammatik hat darin ihre Besonderheiten, daß sie in der Formenlehre nach dem starken Verb die von ihm abgeleiteten Nomina und nach den schwachen Verben die von diesen abgeleiteten Nomina behandelt. Flashar[4]) kommt zu dem Ergebnis, daß die Hersteller der griechischen Genesisübersetzung ursprüngliches ʿ in einzelnen Namen noch hörten und sprachen (z. B. עזה = *γαζα*, ארבע = *αρβογ*, רעואל = *ραγουηλ*). Wo sonst aber *γ* für ע steht, beruht die „Umschrift nicht auf Tradition oder lebendiger Kenntnis, sondern auf Deutung des Nomens" z. B. *γαιδαδ* = עירד für עירד (MT.) und *θαργαλ* = תרעל für תדעל (MT.). Baumann[5]) untersucht den Sprachgebrauch von ידע im AT. Er schreibt über ידע im allgemeinen und zwischen Gott und Menschen und dann besonders über ידע c. יהוה oder אלהים bei Propheten und in der Weisheitslitteratur. Daiches[6]) betrachtet als Namen, die äußerlich hebräisch, inhaltlich aber babylonisch sind חַגַּי = „der am Fest Geborene", שַׁבְּתַי = „der am Sabbat Geborene" und אֶלְיוֹעֵינַי. Eisler[7]) meint, daß LXX *ποίκιλος χιτών* Gen. 37, 3 ff.

1) S. schon S. 212, Anm. 2.

2) Eduard König, Hebräische Grammatik für den Unterricht mit Übungsstücken u. Wörterverzeichnissen. Leipzig, Hinrichs, 1908. VIII, 111, 88 S. *Mk.* 3,—, geb. *Mk.* 3,60.

3) Wilhelm Lotz, Hebräische Sprachlehre. Grammatik u. Vokabular mit Übungsstücken. Leipzig, Deichert, 1908. VI, 184 S. *Mk.* 4,—, geb. *Mk.* 4,60.

4) Martin Flashar, Das Ghain in der Septuaginta. (ZATW. 28, 194—220. 303—313.)

5) Eberhard Baumann, ידע und seine Derivate. Eine sprachlich-exegetische Studie. (ZATW. 28, 22—41. 110—143.)

6) Samuel Daiches, Einige nach babylonischem Muster gebildete hebräische Namen. (Or. Lttztg., 11, Nr. 6.)

7) Robert Eisler, Der bunte Rock Joseph's. (Or. Lttztg., 11, Nr. 8.)

auf ein כתנת פסים = „Buntrock“ zurückgehe, was dem כתנת פסים MT. = „Ärmelkleid“ vorzuziehen sei. Rosenberg[1]) sucht wie früher durch Material aus der Mischna nun durch solches aus der übrigen tannaïtischen Literatur die Abhandlung von Albrecht „Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter“[2]) zu ergänzen. Caspari[3]) stellt als Grundvorstellung der Wortsippe כבד die des Schweren fest. Die כבוד יהוה bedeutet in älterer Zeit die besonders im Gewitter sich kundgebende Majestät Jahwe's. Später ist die כבוד etwas an Jahwe Bleibendes ohne Rücksicht auf ihre Sinnenfälligkeit.

Textkritik, Metrik und Strophik. Zur Textkritik zu Genesis und Exodus vgl. Ehrlich[4]) und zur strophischen Struktur der Prophetien Micha's Smith[5]). Staerk[6]) behandelt nach seinen metrischen Kategorien wie zuvor den Jesaia, nun die Propheten Amos, Nahum und Habakuk. Dahse's[7]) von großer Akribie zeugende Textkritischen Studien beschäftigen sich mit LXX, die u. a. für 2 Chr. 32, 30. 33, 14, die Sintflutgeschichte, den Dekalog und Gen. 42 berücksichtigt wird. Boehmer[8]) meint das Rätsel der Umstellung von ע und פ in gewissen akrostichischen Texten des AT. durch Annahme von Zaubertechnik, in der ja überhaupt die Anwendung des Alphabets in hebräischen Liedern wurzele, lösen zu können. Bertholet[9]) empfiehlt für die viel behandelte Stelle Ps. 2, 11 f. die feinsinnige Korrektur ונשקו ברגליו ברעדה bezw. וברעדה נשקו ברגליו.

Exegese. Hoberg[10]) hält die Annahme der Quellen J, E und P in der Genesis für unnötig. Verfasser des Pentateuchs ist Mose. Gen. 1 ist eine dem Adam zuteil gewordene Offenbarung.

---

1) H. Rosenberg, Notizen aus der tannaitischen Literatur über das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter. (ZATW. 28, 144—147.)

2) ZATW. 15, 313 ff. u. 16, 61 ff.

3) Wilhelm Caspari, Die Bedeutungen der Wortsippe כבד im Hebräischen. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1908. XI, 171 S. *Mk.* 4,—.

4) Arnold B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. 1. Bd. Genesis u. Exodus. Leipzig 1908. IV, 424 S.

5) J. M. P. Smith, The Strophic Structure of the Book of Micah. (AJSL. 24, 187—208.)

6) W. Staerk, Amos, Nahum, Habakuk (Ausgewählte poetische Texte des alten Testaments in metrischer u. strophischer Gliederung, Heft 2). Leipzig, Hinrichs, 1908. IX, 25 S. *Mk.* 1,—.

7) Johannes Dahse, Textkritische Studien. (ZATW., 28, 1—21. 161—173.)

8) Julius Boehmer, Ein alphabetisch-akrostichisches Rätsel u. ein Versuch, es zu lösen. (ZATW., 28, 53—57.)

9) Alfred Bertholet, Eine crux interpretum Ps. 2, 11 f. (ZATW., 28, 58—59) u. Nochmals zu Ps. 2, 11 f. (ebenda S. 193).

10) Gottfried Hoberg, Exegetisches Handbuch zum Pentateuch, mit hebräischem u. latein. Text. 1. Bd.: Die Genesis, nach dem Literalsinn erklärt. 2. Aufl. Freiburg i. Br., Herder, 1908. LXII, 459 S. *Mk.* 10,—.

— Den hebräischen und lateinischen Genesistext hat Hoberg[1]) auch ohne Kommentar erscheinen lassen. Zu Exodus hat Mc Neile[2]) einen Kommentar geliefert. Erbaulichen Charakters ist die Jeremiaerklärung Köberle's[3]). v. Orelli's[4]) 12 kleiner Prophetenkommentar verleugnet auch in der 3. Aufl. nicht die streng konservative Anlage. Wird doch z. B. die Prophetie Joel's noch jetzt in die erste Hälfte der Regierung des Jehoasch (837—798?) gesetzt (S. 44). Am Schluß S. 236—243 steht ein lesenswerter Anhang: „Zur Metrik der alttestamentlichen Prophetenschriften", eine Kritik der Sievers'schen Metrik. Hoonacker's[5]) kleiner Propheten-kommentar führt den Leser in die wichtigsten exegetischen und historischen Probleme des behandelten Stoffes ein[6]). Nach Hontheim[7]) stellt das Hohelied „die Vereinigung Jahwe's mit seinem Volke dar, folglich auch die Verbindung Christi mit der Kirche, die Verbindung Gottes mit jeder menschlichen Seele, besonders die Verbindung mit einzelnen hochbegnadeten Seelen, z. B. der allerseligsten Jungfrau". Der nachstehende Kommentar beschäftigt sich aber nur „mit dem materiellen Teil des Hohenliedes" — der „Darstellung einer idealen ehelichen Lebensgemeinschaft" (S. 4). Wolf[8]) liefert eine vom jüdischen Standpunkt aus geschriebene allegorische Erklärung des Hohenliedes.

Literaturgeschichte (*Einleitung*). Zur Charakteristik der 6. Auflage von Cornill's[9]) Alttestamentlicher Einleitung sei aus dem temperamentvoll geschriebenen Vorwort hervorgehoben die kräftige Zurückweisung von Baentsch's Altorient. und israelit. Monotheismus, Eerdman's neuer Genesisanalyse (s. gleich nachher) und des Panbabylonismus. Zu letzterem bemerkt C.: „Würde heut auf einem Tonziegel des Königs Ur-Ghanna von Sirgulla 4500 v. Chr. eine

1) Godofredus Hoberg, Liber Geneseos, textum hebraicum emendavit latinum Vulgatam addidit. Freiburg i. B., Herder, 1908. VII, 417 S. *Mk.* 2,50, geb. *Mk.* 3,—.

2) A. H. Mc Neile, The Book of Exodus with Introduction and Notes (Westminster Commentaries ed. by W. Lock). London, Methuen & Co., 1908. CXXXVI, 247 S. 10 *s.* 6 *d.*

3) F. Köberle, Der Prophet Jeremia. Sein Leben und Wirken dargestellt für die Gemeinde (Erläuterungen zum A. Test., 2. T.). Calw, Stuttgart. 280 S.

4) C. von Orelli, Die 12 kleinen Propheten übersetzt u. ausgelegt. 3. neubearb. Aufl. Mit einem Anhang: Zur Metrik der hebr. Prophetenschriften. (Kurzgef. Komm. A. Altes Testam., V, 2.) München 1908. VIII, 243 S.

5) A. van Hoonacker, Les douze petits prophètes traduits et commentés. Paris, Lecoffre, 1908. XXIII, 759 S. *fr.* 20,—.

6) Vgl. Nowack, Theol. Ltztg., 1908, Nr. 3.

7) Joseph Hontheim, Das Hohelied übersetzt u. erklärt. (Biblische Studien, hsg. v. Bardenhewer, XIII, 4.) Freiburg i. B., Herder, 1908. VI, 112 S.

8) Willy Wolf, שיר השירים Das Lied der Lieder übersetzt u. erläutert. Frankfurt a. M., Sänger & Friedberg, 1908. VI, 81 S.

9) C. H. Cornill, Einleitung in die Kanonischen Bücher des alten Testaments. Tübingen, Mohr, 1908. 6. Aufl. XVI, 332 S.

dem Priesterkodex entsprechende gesetzliche Bestimmung entdeckt, der Priesterkodex als Erzeugnis der israelitischen Literatur bliebe trotzdem um 500 in Babylonien geschrieben. Und förderten die Ausgrabungen in Palästina sogar ein authentisches Siegesdenkmal Hammurabi's zutage — deswegen hörte Gen. 14 nicht auf, ein ganz junger Midrasch zu sein, der teilweise aus altem Material gearbeitet hat" (S. V). Das sind Worte, die nicht bloß an die Adresse der Panbabylonisten gerichtet sind! Eerdmans[1]) sagt sich von der für die Entstehung der Genesis jetzt geltenden Dreiquellentheorie (J E P) los. Er streicht P. Ausgang für die Quellenanalyse ist ihm die Josephgeschichte, die in einer Jakob- und einer Israelrezension vorliege. Die Jakobrezension, oder die Toledotsammlung, bildet die Urschicht der Genesis, ist noch nicht rein monotheistisch und ist vor 700 entstanden. Die Israelrezension brachte neues polytheistisches Material hinzu. Eine monotheistische Redaktion fand in deuteronomistischer Zeit statt. Der letzte Redaktor ist der Verfasser von Gen. 17. Doch sind auch noch nach ihm manche Stücke hinzugekommen. Auch für E reicht der literarische Prozeß, aus dem die Genesis hervorging, von vor 700 bis in die nachexilische Zeit. König[2]) verbreitet sich über literarische Abhängigkeit Ezechiel's vom Priesterkodex. Nach Steuernagel[3]) ist die von Kräutlein[4]) auf die Sonderausdrücke der Hexateuchquellen beschränkte Sprachstatistik vielfach nicht zuverlässig genug. Gaster[5]) ist bei seiner Publikation des samaritanischen Josua das Opfer einer echt orientalischen Mystifikation gewesen. Vgl. dazu Kahle[6]), Dalman[7])[8]) und Fraenkel[9]). Yahuda[10]) zeigt auf Grund einer Berliner Handschrift, die eine samaritanisch-arabische Chronik aus jüngster Zeit enthält, daß die in dem Gaster'schen Josua als Plusstücke vorhandenen Hymnen und Legenden auf eine arabische Vorlage zurückgehen. Sellin[11]) meint das vielgequälte Ebed-Jahwe-

1) B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien. I. Die Komposition der Genesis. Gießen, Töpelmann, 1908. VIII, 95 S. *Mk.* 2,60.

2) Ed. König, Die letzte Pentateuchschicht und Hesekiel. (ZATW., 28, 174—179.) 3) Theol. Ltztg., 1908, Sp. 451.

4) Jonathan Kräutlein, Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen. Ein Beitrag zum Sprachbeweis in der Literarkritik des Alten Testaments. Leipzig, Hinrichs, 1908. 67 S. *Mk.* 1,50.

5) M. Gaster, Das Buch Josua in hebr.-samaritan. Rezension. (ZDMG. 62, 209—279. 494—549.)

6) P. Kahle, Zum hebr. Buch Josua der Samaritaner. (ZDMG. 62, 550—551.)

7) Dalman, Zum samaritanischen Josua. (Theol. Ltztg., 1908, Sp. 553.)

8) Dalman, Nochmals der samaritanische Josua. (Ebenda, 1908, Sp. 665.)

9) Siegmund Fraenkel, Das Buch Josua bei den Samaritanern. (Theol. Ltztg. 1908, Sp. 481—483.)

10) A. S. Yahuda, Über die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches. (Sitzgsber. Ak. d. Wiss. Berlin, XXXIX) Berlin, G. Reimer i. Komm., 1908. S. 887—914. *Mk.* 1,—.

11) Ernst Sellin, Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches. Leipzig, A. Deichert Nachf. IV, 150 S. *Mk.* 3,—.

Problem in Jes. 40 ff. jetzt so lösen zu können, daß er die sogenannten Ebed-Jahwelieder ursprünglich auf den Davididen Jojachin gedichtet, bei der Veröffentlichung von Jes. 40 ff. aber auf Israel als Volk umgedichtet sein läßt. Nach Herrmann[1]) ist das Buch Ezechiel nicht uno tenore niedergeschrieben, sondern eine von Ezechiel selbst angelegte Sammlung einzelner Prophetensprüche. Ezechiel ist ihm wesentlich Unheilsbote und Mann der öffentlichen Wirksamkeit. Über Entstehung, Zeit und Bedeutung der Prophetie Zephanja's vgl. Beer[2]). v. Orelli[3]) vergleicht u. a. die Proverbien mit der Spruchsammlung des Ptah-Hotep. Rahlfs[4]) belehrt uns, dass das Fehlen der Makkabäerbücher in LXX^B und in der von ihr abhängigen äthiopischen Bibelübersetzung auf Athanasius zurückgeht, der die Makkabäerbücher gänzlich vom Kanon ausschloß. Charles[5]) gibt die erste kritische Ausgabe des griechischen Textes der Testamente der 12 Patriarchen. Appendix II enthält den Text des hebräischen Testamentes Naftali's, Appendix III aramäische und griechische Fragmente eines Testamentes Levi's. Charles[6]) übersetzt und erklärt, auf Grund der von ihm besorgten kritischen Ausgabe, die Testamente der 12 Patriarchen. Er nimmt eine doppelte hebräische Textvorlage an entsprechend den zwei griechischen Handschriftengruppen und läßt den Urtext 109—107 v. Chr. niedergeschrieben sein. Müller[7]) hält die Achikar-Stellen in Tobit (1, 21 f. 2, 10. 11, 17. 14, 10) für interpoliert, läßt aber dem Buche eine ältere Erzählung zu Grunde liegen, die dem Märchen vom dankbaren Toten verwandt war. Unter den griechischen Tobithandschriften gibt er dem kürzeren Vulgärtext den Vorzug vor dem ausführlicheren Cod. Sinaiticus. Smend[8]) setzt „Achikar" um ca. 200 v. Chr.; er ist u. a. benützt in der griechischen Vita Aesopi und auch manche äsopische Fabeln gehen

1) Johannes Herrmann, Ezechielstudien. (Beiträge z. Wiss. vom Alten Test., hsg. v. R. Kittel, Heft 2.) Leipzig, Hinrichs, 1908. IV, 148 S. *Mk.* 4,—, geb. *Mk.* 5,—.

2) Georg Beer, Zephanja. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche^3, 21, 665—669.)

3) Conrad von Orelli, Religious Wisdom as cultivated in Old Israel in common with Neighbouring Peoples. (Transact. of the Third Intern. Congress for the Hist. of Religions. Oxford, Clarendon Press, 1908, 284—291.)

4) Alfred Rahlfs, Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung. (ZATW., 28, 63—64.)

5) R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Edit. from nine Mss. together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments. Oxford, Clarendon Press, 1908. CX, 324 S. 18 *s.*

6) R. H. Charles, The Testaments of the Twelve Patriarchs Translated from the Editor's Greek Text, and edit., with Indroduction, Notes and Indices. London, Black, 1908. XCVII, 247 S. 15 *s.*

7) Johannes Müller, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit. (Beihefte z. ZATW., XIII, S. 1—53.)

8) Rudolf Smend, Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Äsop. (Beihefte z. ZATW., XIII, S. 54—125.)

auf ihn zurück. Auch nach Smend sind die Achikarstellen in Tobit interpoliert, aber eher in vor- als in nachchristlicher Zeit. Rahlfs[1]) zeigt, daß die LXX-Handschrift Holmes-Parsons 246 Korrekturen chronologischer Daten nach Eusebius und die Handschrift Holm.-Pars. 158 Exzerpte aus Eusebius enthält.

Archäologie. Guthe[2]) behandelt die Völkertafel Gen. 10 getrennt nach den Angaben des Jahwisten und des Priesterkodex. Jaussen[3]) beschreibt auf Grund zweier von ihm in den Jahren 1902 und 1905 unternommenen Reisen das ganze Leben und Treiben der nomadischen und ansässigen Araber in Moab und liefert so auch für den Alttestamentler wichtiges Vergleichungsmaterial. Krauss[4]) schließt aus den überlieferten hebräischen Ortsnamen auf Lage, Bauart und Charakter der betreffenden Örtlichkeiten. Über Quellbauten, Brunnen, Zisternen, Teiche und Wasserleitungen vgl. Benzinger[5]). Benzinger[6]) zählt die verschiedenen Namen für den Wein auf und beschreibt den Weinbau, die Bereitung und den Gebrauch des Weins; zuletzt den Kunstwein. Lundgreen[7]) erörtert die Verwendung der Vegetabilien als Kultusort, am Kultusort, als Kultusmittel und in den Anschauungen des AT. Zehnpfund[8]) führt als Zug- und Reittiere der Hebräer Rind, Esel, Maultier, Kamel und Pferd vor. Benzinger[9]) schreibt über Viehzucht der Hebräer im allgemeinen, die einzelnen gezüchteten Tiere (Schafe, Ziegen, Rinder) und den Beruf der Hirten. Kautzsch[10]) spricht über Zahlen- und Rechnungswesen bei den Hebräern überhaupt, dann über Zahlzeichen und insbesondere über Zahlensymbolik in der Bibel. „Gematria" (= Geometria) liegt z. B. vor in Gen. 14, 14: 318 = אליעזר, 1 Sam. 22, 18 : 85 = כהני, Num. 1, 46 : 603 000 = בני ישראל (ip den weiteren 550 irgend ein Regens). Die Hervorhebung besonderer heiliger oder symbolischer Zahlen mag auch in der Bibel wie anderswo in religiösen Gesichtspunkten wurzeln (z. B. 7 Zahl der Tage der 4 Mondphasen; für 4 vgl. die 4 Himmelsgegenden; für 3 vgl. die Göttertriaden). Jedoch kann nicht der Gebrauch einer sog. heiligen Zahl in der Bibel immer auf bewußte Absicht zurückgehen. Die heiligen Zahlen können auch wirklich

1) Alfred Rahlfs, Nachwirkungen der Chronik des Eusebius in Septuaginta-Handschriften. (ZATW., 28, 60—62.)

2) Guthe, Völkertafel. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche[3], 20, 708—717.)

3) S. schon oben S. 219, Nr. 4.

4) Samuel Krauss, Städtenamen und Bauwesen. (ZATW., 28, 241—270.)

5) Benzinger, Wasserbauten. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche[3], 21, 10—12.)

6) Benzinger, Wein, Weinbau bei den Hebräern. (Ebenda, 21, 58—62.)

7) Friedrich Lundgreen, Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion. (Beihefte z. ZATW., XIV.) Gießen, Töpelmann, 1908. XXIII, 191 S. *Mk.* 5,—.

8) Zehnpfund, Zug- und Reittiere. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche[3], 21, 741—748.)

9) Benzinger, Viehzucht. (Ebenda, 20, 619—625.)

10) E. Kautzsch, Zahlen. (Ebenda, 598—607.)

schlichte Angaben von Tatsachen sein. Im einzelnen werden dann besprochen die 7, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 70 und ihre Vielfachen. Strack[1]) betont, daß die alttestamentlichen Ausdrücke נֶשֶׁךְ, נִרְבִּית und תַּרְבִּית statt wie häufig mit „Wucher" mit „Zins" zu übersetzen sind. Das pentateuchische Gesetz verbiete den Israeliten von den Volksgenossen für Darlehen Zinsen zu nehmen; das Deuteronomium gestatte das Zinsennehmen von den Fremden. Zum Schluß spricht Str. es als seine Überzeugung aus, „daß wirklich orthodoxe Juden" an dem sprichwörtlich gewordenen jüdischen Wucher „verhältnismäßig wenig beteiligt sind". Zehnpfund[2]) vergleicht die Zehntabgaben Deut. 14, 22ff. 26, 12—15 (Verwendung zu einem Opferschmaus) mit den bei P Num. 18, 26ff. (Abgabe an die Leviten) und findet, daß die Zehntgesetze bei P „eine neue, jüngere Stufe der Gesetzgebung gegenüber dem Deuteronomium" darstellen. Lotz[3]) meint, daß die israelitische Woche weder mit den siebentägigen Fristen bei vielen anderen Völkern noch mit der Planetenwoche ursprünglich etwas zu tun habe. Letztere sei erst von den Astrologen der hellenistischen Zeit vielleicht unter babylonischen Einflüssen ausgebildet worden. Langdon[4]) will *šabattu* „Sabbat" von סבד „Klagen" ableiten. Hingegen verteidigt Mahler[5]) die Erklärung *šabattu* = Vollmondstag. v. Orelli[6]) plädiert, trotz der Nichterwähnung dieses Festes in den geschichtlichen und prophetischen Schriften der vorexilischen Zeit, für die mosaische Herkunft des Versöhnungstages. Spoer[7]) deutet die Mazzeben als Symbole des Phallus, dessen Dienst im AT. durch Stellen wie Gen. 24, 2. 47, 29 belegt sei. In den „Schalen" an den vertikalen Seiten des Malsteines sieht Sp. Zeichen der weiblichen Gottheit. Die Vereinigung beider Symbole, aus der Zeit stammend, da Mann und Weib als Häupter der Familie gelten, drücke das Zusammengehören des männlichen und weiblichen Prinzips der Gottheit (die androgyne Gottheit) aus. Nach Frazer[8]) darf der Vogel im Heiligtum nisten (Ps. 84, 4), denn wer, auch zufällig, in den Bereich der Gottheit kommt, ist sakrosankt. אַלְמָנָה „Witwe" will F. deuten „die schweigende Frau" (אִלֵּם stumm), weil der Witwe, um den Totengeist des Mannes zu beruhigen, eine Zeit des Schweigens

1) Herm. L. Strack, Wucher bei den Hebräern. (Ebenda, 21, 518—521.)

2) R. Zehnpfund, Zehnten bei den Hebräern. (Ebenda, 21, 627—631.)

3) Wilhelm Lotz, Woche. (Ebenda, 21, 409—414.)

4) Stephen Langdon, The Derivation of *šabattu* and other notes. (ZDMG., 62, 29—32.)

5) Eduard Mahler, Der Sabbat. (ZDMG., 62, 33—79.)

6) v. Orelli, Versöhnungstag. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche[3], 20, 576—582.)

7) Hans H. Spoer, Versuch einer Erklärung des Zusammenhangs zwischen Dolmen, Mal- und Schalensteinen in Palästina. Mit 1 Abb. (ZATW., 28, 271—290.)

8) J. G. Frazer, Two Notes on Hebrew Folklore. (Transact. of the Third Intern. Congress for the Hist. of Religions, 1908, 255—259.)

bei vielen Völkern auferlegt sei. v. Orelli[1]) sieht in den Träumen niedere Mittel der Selbstmitteilung Gottes. Zehnpfund[2]) zählt die hebräischen Trauerbräuche auf und sucht sie dann zu erklären. Wie es scheint, sieht er in ihnen Abwehrmittel gegen die Totenseele.

Ausgrabungen. Thomsen[3]) erstattet Bericht über die von den Engländern in den letzten 20 Jahren in Tell el-chēsi (= Lakisch) und Jerusalem vorgenommenen Grabungen. Gressmann[4]) verdanken wir eine flotte kurze Übersicht über Geschichte und Ergebnisse der modernen Palästinagrabungen. Er teilt die Funde ein in literatur-, religions- und kulturgeschichtliche. Wertvoll ist S. 19/20 die von Ungnad stammende berichtigte Wiedergabe des 2. Keilschriftbriefes aus Thaanach. Mit dem „inschriftlich" bezeugten Monotheismus der Kananäer zur Zeit der Einwanderung Israels ist es — wie vorauszusehen — darnach nichts! Zu den kulturgeschichtlichen Funden rechnet G. auch den von Sellin entdeckten „Räucheraltar" aus Thaanach, den G. aber selbst für ein Kohlenbecken hält (S. 41). Über die vom Deutschen Palästina-Verein 1903—1905 auf dem Tell el-Mutesellim, d. i. in dem alten Megiddo vorgenommenen Ausgrabungen waren wir bisher nur durch kurze Bemerkungen in den MNDPV. seit 1904 informiert und erhalten nun von Schumacher[5]) eingehenden und zusammenhängenden Bericht, um dessen Drucklegung sich Steuernagel verdient gemacht hat. Sch. konnte 8 Bauschichten feststellen, wovon die erste etwa der Zeit 2500 v. Chr., die 5., aus der das bekannte Löwensiegel des Dieners des Jerobeam I oder II stammt, dem 9. oder 8. Jahrhundert, und die letzte schon der arabischen Zeit angehört. Für die Kultur- und Religionsgeschichte Palästinas folgt aus den Funden, daß bis zum 9.—8. Jahrhundert der ägyptische Einfluß, und zwar besonders im privaten religiösen Leben, und gleichzeitig der phönizisch-mykenische, vor allem in der Keramik und wohl auch in der Baukunst, in Palästina vorherrschte, während der babylonisch-assyrische Einfluß seit der 5. und 6. Bauschicht kräftiger einsetzt. Mit dem seit ca. 2500 ganz Palästina nach

1) v. Orelli, Träume bei den Hebräern. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche[3], 20, 13—15.)

2) Rudolf Zehnpfund, Trauer und Trauergebräuche bei den Hebräern. (Ebenda, 20, 83—90.)

3) P. Thomsen, Die englischen Ausgrabungen in Palästina. (Mitt. u. Nachr. DPV., 1908, 1—11. 54—69. 81—86.)

4) Hugo Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament. (Religionsgeschichtl. Volksbücher, III, 10.) Tübingen, Mohr, 1908. 48. S. *Mk.* 0,50.

5) G. Schumacher, Tell el-Mutesellim. Bericht über die 1903 bis 1905 mit Unterstützung Sr. Majestät des deutschen Kaisers und der Deutschen Orient-Gesellschaft vom Deutschen Verein zur Erforschung Palästina's veranstalteten Ausgrabungen. I. Bd. Fundbericht. Erstattet von Baurat Dr. G. Sch. Hsg. vom geschäftsführenden Ausschuß unter der verantwortlichen Redaktion von Prof. Lic. Dr. Steuernagel. Text- u. Tafelband. Leipzig, R. Haupt in Komm., 1908. 192 S. m. Abb. u. 1 farb. Tafel u. IV S. mit 50 Taf. *Mk.* 40,—.

manchen Keilschriftgelehrten beherrschen sollenden Panbabylonismus ist es also nichts. Durch die Ausgrabungen in Megiddo ist u. a. auch erwiesen, daß die Roheit des Kinderopfers, genauer des Erstgeburtsopfers (Gen. 22. Ex. 22, 28. Ri. 11. 2 Kön. 16, 3. 21, 6. Jer. 7, 31. Mi. 6, 7) und des Bauopfers (1 Kön. 16, 34) zu verschiedenen Zeiten in Israel bestand. Besonders, was Lage und Ausschmückung der Heiligtümer betrifft, ist die auf Grund eines viermaligen Besuchs in den Jahren 1904—1907 gebotene Beschreibung Petra's von Dalman[1]) als eine glückliche Ergänzung zu den Veröffentlichungen von Brünnow und von Domaszewski[2]) und von Musil[3]) über Petra zu begrüßen. Da über Dalman's Leistung eingehender in einem der folgenden Hefte dieses Jahrgangs der Zeitschrift berichtet werden wird, genüge der kurze Hinweis. Kittel[4]) versucht mittelst an Ort und Stelle gemachter Beobachtungen in die Geschichte des heiligen Felsens in Jerusalem zu dringen. Im Zusammenhang damit stehen seine Untersuchungen über die Entwicklung des Altars überhaupt. Der dritte Aufsatz ist ein Wiederabdruck eines Leipziger Universitätsprogramms[5]). Die Kesselwagen bei dem salomonischen Tempel sind nach K. Symbole der regenspendenden Gottheit. Auch über Kittel's Buch wird gründlicher noch wegen seiner Wichtigkeit für die biblische Kultgeschichte in dieser Zeitschrift berichtet werden.

Geschichte und Geographische. Eerdmans[6]) macht einen Vorstoß gegen die übliche Behandlung der Vorgeschichte Israel's. In den Patriarchengeschichten, in den er keine abgeblaßten Mythen noch bloße Reflexe der Stammbeziehungen der vorkönigliehen und königlichen Zeit sieht, obwohl er Mythologismen und versteckte Stammsagen hie und da offen zugibt, leben Völkstraditionen weiter. Die Personen der Patriarchen, wenn auch Phantasie und Systematik in den einzelnen Sagen stark tätig gewesen sind, gehören der Geschichte an. Die Hebräer sind nicht identisch mit den Chabiri der Amarnabriefe. Jene Chabiri = Sagas sind vielmehr die Choirr oder Chawiri d. h. die Landbevölkerung oder die Bewohner des Landes Charu (d. i. des südlichen Palästina). Die Hebräer sind jedoch zu identifizieren mit den 'Apriw, die unter Ramses II—IV, aber

1) S. schon oben S. 214, Nr. 3. Vgl. Nowack, Theol. Ltztg., 1908, Sp. 713—714.

2) In „Die Provincia Arabia", 1904.

3) In „Arabia Petraea", 1907.

4) Rudolf Kittel, Studien zur hebräischen Archäologie u. Religionsgeschichte. I. Der heilige Fels auf dem Moria und seine Altäre. II. Der primitive Felsaltar und seine Gottheit. III. Der Schlangenstein im Kidrontal bei Jerusalem. IV. Die Kesselwagen des Salomonischen Tempels. Mit 44 Abbildungen. (Beiträge z. Wiss. vom Alten Test., hsg. v. R. Kittel, Heft I.) Leipzig, Hinrichs, 1908. XII, 242 S. *Mk.* 6,50, geb. *Mk.* 7,50.

5) S. ZDMG., 61, 176.

6) B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien. II. Die Vorgeschichte Israel's. Gießen, Töpelmann, 1908. 68 S.

auch schon unter Tutmoses III erwähnt werden und eine fremde, nämlich semitische Sklavenbevölkerung bedeuten; sie sind nicht zu verwechseln mit den unter der XIII. Dynastie erwähnten *'aperiw*, was nur „Arbeiter" bedeutet. Der Einzug der eigentlichen Israeliten in Ägypten fällt um 1210 v. Chr. unter Septah, der Auszug um 1130. Das Ex. 12, 38 genannte mitausziehende עֵרֶב רַב sei von ägyptischen Mischlingen zu verstehen. Ältere Einwanderungen von Hebräern nach Ägypten, wovon vielleicht eine Erinnerung an den Zug Abraham's nach Ägypten Gen. 12 vorliege, fanden vor Tutmoses III statt. Die Patriarchen d. h. die Ahnen Israel's seien keine eigentlichen Nomaden, sondern Halbnomaden, Bauern gewesen, was auch indirekt aus Gen. 46, 33 hervorgehe. Guthe[1]) stellt die Aussagen von J, E, D und P über Israel's Wüstenwanderung zusammen. Der jahwistische und elohistische Bericht enthält die ältesten Angaben; von ihnen, besonders von E, ist D abhängig. Die Angaben von P sind die jüngsten, was sich aus der abweichenden Gestalt der Kundschaftergeschichte Num. 13 f. ergibt. Auch standen die von P Num. 16 berührten Rangstreitigkeiten zwischen Leviten und Laien, bezw. Priestern und Leviten, erst im Judentum (Ez. 44) auf der Tagesordnung. Das nach V. 2 von Mose selbst verfaßt sein wollende Stationenverzeichnis Num. 33 ist die allerjüngste Quelle, da ihr „Verfasser sämtliche Quellschriften des Pentateuch für sein Verzeichnis benutzt hat und zwar in der gegenwärtig uns vorliegenden Verarbeitung". Kades ist der Hintergrund für die Religionsstiftung Mosis. Spiegelberg[2]) übersetzt die bekannte Stelle des Merneptah-Hymnus Z. 27: „Israel, seine Bewohner sind vernichtet, seine Stadt existiert nicht mehr". Dann ist hier Israel auch als Ortsname, nicht als Stammname, wie bisher angenommen, charakterisiert. Bosse[3]) will nachweisen, daß in dem Masoretischen Text 2 chronologische Systeme vorliegen. Kittel[4]) erörtert zuerst das System der biblischen Zeitrechnung — es mag etwa 530 v. Chr. entstanden sein —; sodann stellt er mit Hilfe der assyrischen Gleichzeitigkeiten eine chronologische Skizze vom Auszug aus Ägypten bis zum Untergang Jerusalems 597—586 fest. Über Saul vgl. den Aufsatz von Baumann[5]). Cheyne[6]) durchmustert im Interesse seiner Jerachmeelhypothese[7]) die Geschichte Israel's von Hizkia bis

1) Guthe, Wüstenwanderung. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche[3], 21, 537—548.)

2) W. Spiegelberg, Zu der Erwähnung Israel's in dem Merneptah-Hymnus. (Or. Lttztg., 11, Nr. 9.)

3) A. Bosse, Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus. (MVAG., 1908.) 76 S.

4) Kittel, Biblische Zeitrechnung. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche[3], 21, 639—650.)

5) E. Baumann, König Saul. (Theol. Stud. u. Krit., 1908, 161—176.)

6) T. K. Cheyne, The Decline and Fall of the Kingdom of Judah. London, Black, 1908. XLVIII, 194 S. 7 *s.* 6 *d.*

7) Vgl. ZDMG., 59, 202.

Zedekia sowie die 3 Rechtscodices: die 2 Dekaloge Ex. 20 und 34, das Bundesbuch Ex. 21—23 und das Deuteronomium. Rothstein[1]) stellt Hag. 2, 15—19 hinter 1, 15 + 1, 13. Den Text 2, 10—14 deutet er auf das עם הארץ, das sind nach R. die Samaritaner und die bei der Zerstörung Jerusalems im Lande gebliebenen Reste der Judäer. Stähelin[2]) meint, das von Juden zur Zeit Jeremia's erbaute Heiligtum in Elephantine war vom deuteronomischen Standpunkt aus ungesetzlich, hingegen sei der 167 v. Chr. in Leontopolis errichtete Oniastempel als ein Ersatz für den von Antiochus IV entweihten Jerusalemer Tempel gedacht gewesen. Guthe[3]) schildert für größeres Publikum sehr anziehend und anschaulich die Boden- und Klimaverhältnisse, Fauna und Flora und besonders eingehend die Bewohner des Heiligen Landes und beschreibt dann die Hinterlandschaft, Jerusalem und den Süden, Galiläa, den Jordan, Damaskus und das Ostjordanland. Thomsen[4]) tritt mit seiner Palästina-Bibliographie in die Lücke ein, die mit dem Aufhören der regelmäßigen Literaturberichte in der ZDPV. seit 1895 entstanden ist. Auf einige wichtige Desiderata macht Schürer[5]) aufmerksam. Graf von Mülinen[6]) setzt seine interessanten geographisch-historischen, ethnologischen und kulturgeschichtlichen Schilderungen des Karmelgebiets fort[7]). Smith[8]) stellt ausführlich und gründlich die Orts-, Wirtschafts- und Verfassungs- und die allgemeine Geschichte der Stadt Jerusalem besonders mit Rücksicht auf die Baugeschichte dar. Er beginnt mit der ältesten Zeit und schließt mit dem Jahre 70 n. Chr.

Religionsgeschichte. König[9]) bietet in der Form einer Geschichte Israel's eine Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes auf Erden. Er teilt seinen Stoff in die drei Perioden: Patriarchenzeit

---

1) J.W. Rothstein, Juden und Samaritaner. Die grundlegende Scheidung von Judentum u. Heidentum. Eine kritische Studie zum Buch Haggai u. zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert. (Beiträge z. Wiss. v. Alten Test., hsg. v. R. Kittel, Heft 3.) Leipzig, Hinrichs, 1908. 82 S. *Mk.* 2,—.

2) Felix Stähelin, Elephantine u. Leontopolis. (ZATW., 28, 180—182.)

3) H. Guthe, Palästina. Mit 142 Abb. nach photograph. Aufnahmen u. e. farbigen Karte. (Land u. Leute. Monographien z. Erdkunde, hsg. v. A. Scobel, XXI.) Bielefeld 1908. 167 S.

4) Peter Thomsen, Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur. Auf Veranlassung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina's bearbeitet. 1. Bd., 1895—1904. Leipzig, R. Haupt, 1908. XVI, 204. S. *Mk.* 5,—.

5) Theol. Ltztg., 1908, Sp. 584/5.

6) E. Graf von Mülinen, Beiträge zur Kenntnis des Karmels. (ZDPV., 1908, 1—258.)

7) S. ZDMG, 62, 176.

8) Georg Adam Smith, Jerusalem, the Topography, Economics and History from the earliest times to A. D. 70. With maps and illustrations. 2 Bde. London, Hodder and Stoughton, 1907—1908. XX, 498 u. XVI, 681 S. 24 *s.*

9) Eduard König, Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus. (Grundrisse d. Theol. II. Abt. Die alttest. Disziplinen. 1. Teil.) Braunschweig, H. Wollermann, 1908. VIII, 330 S. *Mk.* 4,80.

bis Auszug aus Ägypten, Sinai-Gesetzgebung bis Maleachi, die prophetenlose Zeit. Sellin[1]) kommt bei seinem Vergleich der alttestamentlichen Religion zu dem Ergebnis, daß der ersteren ihre Überlegenheit über die anderen Religionen gesichert werde. S. fühlt sich mit diesem Ertrag im Gegensatz zu den Anhängern Wellhausen's. Das seit dem Babel-Bibelstreit beliebte Thema von dem Einfluß Babyloniens auf den Orient, besonders auf Israel, behandelt von neuem A. Jeremias[2]). Apologetischen Charakter haben die Erörterungen Köberle's[3]) über die alttestamentliche Offenbarung. Nikel[4]) schreibt als Katholik über den gleichen Gegenstand. v. Orelli[5]) behandelt die Zauberei bei unzivilisierten und zivilisierten Völkern und die Stellung von Juden- und Christentum zu ihr. Er meint, „die israelitisch-jüdische Religion stellt sich zu allen Arten von Zauberei und Wahrsagerei von Anfang an in einen bewußten, grundsätzlichen Gegensatz". Jedoch sei nicht ausgeschlossen, daß erhaltene Überreste von Aberglauben sich in Israel zu allen Zeiten finden; Ägypten und Babylonien sorgten für neue Zufuhr. Cook[6]) kommt zu dem Ergebnis: „we may claim for ancient Canaan a higher stamp of religion than is usually granted". Trotz Löhr's[7]) Versuch, der israelitischen Frau innerhalb der religiösen Gemeinschaft eine größere Selbständigkeit zuzuweisen, bleibt es dabei, daß die alttestamentliche Religion wesentlich eine „Männerreligion" war. Nach Marti[8]) ist Jahwe mindestens seit ca. 1500 in Kanaan und Babylonien als ein Gott unter anderen Göttern bekannt. Ausgang der Jahweverehrung Israel's ist das nordwestliche Arabien. Niedrige Züge in gewissen Erzählungen über Jahwe dürfen nicht als Fundament für Schlüsse auf die Bedeutung benutzt werden, die Jahwe einst im Altertum Israel's gehabt hat. In solchen Geschichten ist Jahwe Ersatz für einen anderen Gott, und liegt nur Beweismaterial für die vorisraelitische Religion vor. Hauptsache bleibt, daß Jahwe

---

1) Ernst Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1908. IV, 82 S. *Mk.* 1,50.

2) Alfred Jeremias, Der Einfluß Babyloniens auf das Verständnis des alten Testaments. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen, IV, 2.) Groß-Lichterfelde 1908. 32 S.

3) J. Köberle, Die alttestamentl. Offenbarung. 2. völlig neu bearb. Aufl. der Vorträge „Zum Kampfe um das A. Test.". Wismar 1908. VIII, 143 S.

4) Johannes Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. (Bibl. Zeitfragen gemeinverständl. erörtert. Ein Broschürenzyklus, hsg. v. J. Nikel u. J. Rohr.) Münster 1908. 43 S.

5) v. Orelli, Zauberei und Wahrsagerei. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche[3], 21, 611—620.)

6) Stanley A. Cook, The Religion of Canaan at the time of the Isralite Invasion. (Transact. of the Third Intern. Congress for the Hist. of Religions, I, 259—262.) Oxford, Clarendon Press.

7) Max Löhr, Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion u. -Kult untersucht. (Beitr. z. Wiss. vom Alt. Test., hsg. v. R. Kittel, Heft 4.) Leipzig, Hinrichs, 1908. IV, 54 S. *Mk.* 1,80, geb. *Mk.* 2,60.

8) Karl Marti, Jahwe und seine Auffassung in der ältesten Zeit. (Theol. Stud. u. Krit., 1908, 321—333.)

alle Götter solcher Art überwand. Ist auch der definitive Sieg Jahwe's über die Götter der Heiden ringsum erst der vertieften religiös-ethischen Gotteserkenntnis der Propheten zuzuschreiben, so muß für den glücklichen Verlauf des Kampfes Jahwe von vornherein als eine den anderen Göttern geistig überlegene Gottheit gedacht werden. Wer Jahwe war, bevor er Israel's Gott wurde, ist an sich nebensächlich. Nicht unwahrscheinlich ist, daß Jahwe einst eine vulkanische Berggottheit des nordwestlichen Arabiens war. Kautzsch[1]) hält den Nachweis für unumstößlich, „daß Jahwe Zebaoth in der uns zugänglichen alttestamentlichen Überlieferung den durch die heilige Lade repräsentierten Kriegsgott bezeichnet". Zebaoth muß aber einst eine andere Bedeutung gehabt haben als „irdische Heerscharen" und zwar eine solche, deren Ermittelung uns unmöglich ist. Für die spätere Zeit bedeutete Jahwe Zebaoth „den Gebieter und Ordner des Weltalls im ganzen wie im einzelnen". Westphal[2]) würdigt als Wohnstätten Jahwe's den Horeb-Sinai, das Land Kanaan, die altisraelitischen Kultstätten, den Tempel und den Himmel. Die Lade ist für W. kein Thron, sondern ein Reliquienschrein (S. 91). Jesaja soll als Erster dem Zion eine besondere Heiligkeit zugesprochen haben (171). Jes. 6 befinde sich der Prophet im irdischen Tempel, schaue aber den himmlischen Hekal (243). Nach Kautzsch[3]) sind die Urim und Tummim im Priesterkodex „Gegenstände, die sich in einer am hohenpriesterlichen Ephod oder Schulterkleid befestigten Tasche befinden" und vom Hohenpriester zur Eruierung des göttlichen Willens benutzt wurden. Nach den übrigen Angaben des A. T. dienen die U. und T. zwar auch als Lose, die auf ja oder nein, oder gar nicht antworten; das Ephod, in dessen Gegenwart gelost wird, ist aber hier kein hohepriesterliches Schulterkleid, sondern ein mit einem Überzug umkleidetes Gottesbild. Strunk[4]) unterscheidet 3 Perioden des Oberpriestertums: 1. der vorköniglichen Zeit, 2. unter den Volkskönigen Saul, David und Salomo, 3. bis zum Exil. Typus des vorköniglichen Oberpriesters (הכהן) ist Eli. Der König ist eine Art pontifex maximus. Der Oberpriester ist sein Beamter und Stellvertreter. Unter David ist Abjathar der Oberpriester. Seinen Posten erhält Sadok unter Salomo. Auch später blieben die Oberpriester dem König zum Gehorsam verpflichtet. Unter den im A. T. erwähnten Oberpriestern der mittleren und späteren Königszeit (Jojada, Uria,

1) E. Kautzsch, Zebaoth. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche[3], 21, 620—627.)

2) Gustav Westphal, Jahwe's Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer. Eine alttestamentliche Untersuchung. (Beiheft XV zu ZATW.) Gießen, Töpelmann, 1908. XVI, 280 S. *Mk.* 11,—.

3) Kautzsch, Urim und Tummin. (Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche[3], 20, 328—336.)

4) H. Strunk, Das alttestamentliche Oberpriestertum. (Theol. Stud. u. Krit., 1908, 1—26.)

Hilkia, Seraja) ist Jojada die machtvollste Gestalt. Küchler[1]) weist für den profanen Gebrauch von קִנְאָה „Eifersucht" auf Stellen wie Num. 5, 14. Für die Geschichte der קִנְאַת יהוה sind Hosea und Ezechiel Merksteine. In den von Hosea abhängigen Schriftstellen ist קנאת יהוה der Strafe heischende Eifer Jahwe's über das untreue Israel-Juda. Seit Ezechiel wendet sich der Eifer Jahwe's nicht mehr gegen das untreue Israel-Juda, sondern gegen dessen Feinde, z. B. Jes. 9, 6. Ein Seitenstück zu den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern liefern die Arbeiten über die Geschichte der alttestamentlichen Religion von Vuilleumier, Hollard, Trabaud, Barrelet, Gautier[2]), Perrochet[3]) und Mercier[4]). Cornill[5]) beschreibt die Entwickelung der Religion Israel's von Mose bis nach Jeremia. Den reinen Monotheismus hat erst Deuterojesaja verkündet. Haupt[6]) betont, daß die Prophetien der vorexilischen Zeit stark vom nachexilischen und makkabäischen Standpunkt aus bearbeitet sind. So deutet er z. B. Micha 5, 4 auf den Priester Mattathias, seine Söhne und Enkel; oder so bezieht er Obadja auf die Zeit, da Juda Makkabäus die Edomiter 164 geschlagen hatte. „The early Hebrew prophets were nó theologians but patriots, — patriotic poets and national, social, ethical, religious reformers like Count Tolstoy". Sie sind auch zu vergleichen mit Heraclit, Parmenides, Augustin, Giordano Bruno, Rousseau, Carlyle — all subjective, powerful individualities who arouse strong sympathies and antipathies". נָבִיא „does not mean predicter, but proclaimer". Staerk[7]) läßt die Propheten Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Habakkuk, Zephanja, Jeremja und Nahum Revue passieren und prüft ihre Stellung zu Assur, der die Geschichte des Jahwevolkes damals bestimmenden Weltmacht. Die Propheten vor Jesaja haben in dem nach dem Westen vordringenden Assyrer wesentlich die Zuchtrute Jahwe's gesehen. So hat auch Jesaja geurteilt. Aber nach 701 — St. nimmt nämlich mit Winckler einen 2. Sanheribzug nach dem Westland an — habe Jesaja dem Gedanken „Ausdruck geben wollen,

1) Friedrich Küchler, Der Gedanke des Eifers Jahwe's im Alten Testament. (ZATW., 28, 42—52.)

2) H. Vuilleumier, R. Hollard, H. Trabaud, J. Barrelet, L. Gautier, Les étapes de la révélation en Israël. 2. éd. Saint-Blaise, Foyer Solidariste, 1908. 131 S. *fr.* 1,20.

3) Al. Perrochet, L'évolution religieuse en Israël. Saint-Blaise, Foyer Solidariste, 1908. 43 S. *fr.* 0,80.

4) Ch. Mercier, Les prophètes d'Israël. Saint-Blaise, Foyer Solidariste, 1908. 157 S. *fr.* 1,60.

5) Carl Heinrich Cornill, Israelitische Volksreligion und die Propheten (in: Das Christentum, Wissenschaft u. Bildung, Nr. 50, 1—22.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1908.

6) Paul Haupt, The Religion of the Hebrew Prophets. (Transact. of the Third Intern. Congress for the Hist. of Religions, I, 268—272.)

7) W. Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908. VI, 240 S. *Mk.* 8,—, geb. *Mk.* 9,—.

daß Gott den übermütigen Tyrannen nunmehr zur Rechenschaft ziehen wird, weil er die Grenzen zwischen Geschöpf und Schöpfer mit frecher Hand verschoben und in Hochmut und Grausamkeit die Welt niedergezwungen hat" (S. 94). Die Behauptung, daß die antiassyrischen Dichtungen Jesaja's noch 701 entstanden seien, ist der Hauptgedanke des Buches St.'s. Aber daß Jesaja, den auch St. um 740 zum Propheten berufen werden läßt (S. 46), über 40 Jahre brauchte, um sich von der Roheit und dem Übermut der assyrischen Herrscher überzeugen zu lassen, ist eine etwas lange Zeit! Mit der üblichen Kritik sieht St. in der befriedigte Rache über den Untergang Ninive's atmenden Prophetie Nahum's eine Kundgebung des echt nationalen israelitischen Prophetentums. Nowack[1]) schildert die Propheten Amos und Hosea als Verkünder der Vernichtung Israel's durch Assur. Für Hosea jedoch meint N. annehmen zu müssen, daß er in der mittleren Periode seiner Wirksamkeit lichtere Ausblicke in die Zukunft seines Volkes gehabt habe. Ein Bild der deuteronomischen Ethik zeichnet Sternberg[2]). Er betrachtet das Deuteronomium als einheitlich und setzt es in die Zeit Salomo's. Küchler[3]) liefert sorgfältige Vorarbeiten für eine Theologie Jeremia's. Hervorgehoben daraus sei: Jeremia stand der deuteronomischen Reform schroff ablehnend gegenüber; er weiß nichts von einer בְּרִית, Jer. 31, 31—34 ist nicht von Jeremia; Jer. 23, 5 f. ist vermutlich die älteste erhaltene messianische Weissagung und vielleicht die erste, „die überhaupt ein Prophet ausgesprochen hat". Benzinger[4]) sucht die heutige Pentateuchkritik mit dem Panbabylonismus auszugleichen. Er will zeigen, wie unter dem ständigen Einfluß des Hammurabi-Rechtes die Entwickelung und Kodifizierung der aufeinanderfolgenden Gesetzgebungen des Bundesbuches, des Deuteronomiums und des Priesterkodex vor sich ging. Diettrich[5]) sieht in dem fremden verführerischen Weib von Prov. 1—9 eine allegorische Figur für eine fremde Religions- und Sittenerkenntnis. Die theoretische Weisheit von Prov. 1—9 wurzelt in der Jahwefurcht (Religion) 9, 10, bezw. im Gesetz. Sie schiebt sich wie eine Art Hypostase zwischen Gott und die Welt (vgl. z. B. 3, 16. 4, 6 u. ö.). Sie gewährt Einsicht in die Sittlichkeit. Sie lehrt das (diesseitige) Leben als höchstes Gut schätzen, belehrt aber auch über die

1) W. Nowack, Amos u. Hosea. (Religionsgesch. Volksbücher II, 9.) Tübingen, Mohr, 1908. 48 S. *Mk.* 0,50.

2) Georg Sternberg, Die Ethik des Deuteronomiums. Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1908. 99 S. *Mk.* 2,60.

3) Friedrich Küchler, Jahwe und sein Volk nach Jeremia. (ZATW., 28, 81—109.)

4) J. Benzinger, Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? (Religionsgeschichtl. Volksbücher, II, 15.) Tübingen, Mohr, 1908. 48 S. *Mk.* 0,50.

5) G. Diettrich, Die theoretische Weisheit der Einleitung zum Buch der Sprüche, ihr spezifischer Inhalt u. ihre Entstehung. (Theol. Stud. u. Krit., 1908, 475—512.)

Pflichten gegen Gott (Opfer), gegen sich und andere. Der Dichter schmückt die theoretische Weisheit mit Prädikaten, wie wir sie bei gewissen vorderasiatischen Weisheitsgöttinnen finden und ebenso zeichnet er ihre Partnerin, die Torheit, mit den Farben einer Wollustgöttin. Trotzdem ist die „Weisheit" an sich ein genuin hebräisches Gut. Bertholet[1]) sieht es als Aufgabe des Religionshistorikers an, die verschiedenen Einflüsse, denen das Judentum zur Zeit der großen Religionswende ausgesetzt war, zu sondern, um die Originalität und Abhängigkeit des Judentums von anderen Religionen zu kontrolieren. Staerk[2]) zeichnet klar und knapp die Stellung, die das Judentum gegenüber der durch Alexander den Großen getroffenen Weltlage einnahm. Wie viel er auch, besonders in der Diaspora, durch die griechische Kultur freier in Sitte und Religion wurde, blieb der Jude doch überall im wesentlichen Jude. Er hatte seinen Halt an dem väterlichen Gesetz, dem (synagogalen) Gottesdienst und der Anerkennung Jerusalems als geistigem Zentrum. Der Monotheismus, das Moralgesetz und der Vergeltungsglaube wurden die tragenden Fundamente und die Werbekräfte für Anhänger unter den Heiden. So arbeitete das Judentum innerlich und äußerlich dem Christentum vor.

Judaica. Strack's[3]) bewährte Einleitung in den Talmud kann nun zum 4. Male ihren Weg antreten. Sie ist durch die neueste Literatur ergänzt. Die von S. Friedländer herauszugeben begonnene 5. Ordnung des Palästinischen Talmud[4]) ist nach Strack[5]) eine Fälschung — binnen einem Jahre die 2. nachgewiesene Fälschung auf hebräischem Gebiet! Nach Margolis[6]) ist die von Altschüler[7]) besorgte und zunächst von Fol. 1[a] bis 18[a] reichende phototypische Ausgabe des Münchener Cod. Hebr. 95, bekanntlich der einzigen vollständigen Talmudhandschrift, „in nicht wenigen Stellen ... durchaus nicht so erfolgreich, daß sie im entferntesten das Original ersetzt". Beer[8]) hält sich für die Über-

1) A. Bertholet, The Religious-historical Problem of Later Judaism. (Transact. of the Third Intern. Congress for the Hist. of Religions, I, 272—280.)

2) W. Staerk, Judentum und Hellenismus (in: Das Christentum, Wissenschaft u. Bildung, Nr. 50, 23—41.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1908.

3) H. L. Strack, Einleitung in den Talmud. 4. neub. Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1908. VIII, 182 S.

4) S. ZDMG., 62, 184.

5) Hermann L. Strack, Die fünfte Ordnung des palästinischen Talmuds und S. Friedländer in Szatmárhegy. (Theol. Ltztg., 1908, Sp. 513/514.)

6) Theol. Ltztg., 1908, Sp. 609—611.

7) Moritz Altschüler, Orbis Antiquitatum. Religions- u. kulturgeschichtliche Quellenschriften in Urtext, Urschrift u. Übersetzung unter Mitwirkung hervorragender Fachgenossen. Pars. III. Tom. I. Cod. Hebr. Monac. 95. Die Pfersee-Handschrift. Leipzig u. Wien, Verlag „Lumen". 1908. *Mk.* 25.—.

8) Georg Beer, Schabbath. Der Mischnatraktat „Sabbat" ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. (Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung ... hsg. v. Paul Fiebig, 5.) Tübingen, Mohr, 1908. XII, 120 S.

setzung des Mischnatraktates „Sabbat“ an die Strack'sche Textausgabe. Der von linguistischen und sachlichen Noten umrahmten Übersetzung ist vorangestellt eine literarische und historische Einleitung in den Traktat und eine Geschichte des Sabbats. Funk[1]) behandelt in dem 2. Teile seines Werkes, dessen 1. Teil 1902 erschien, die Geschichte der babylonischen Juden im 4. und 5. Jahrhundert. Als Quelle benutzt er den babylonischen Talmud; aber auch des Aphraates Homilien liefern u. a. manche Data.

Neues Testament. Bergmann[2]) will die Apologetik des palästinensischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter darlegen. Dazu bemerkt Schürer[3]): „Eine des Namens werte jüdische „Apologetik“ hat es „im neutestamentlichen Zeitalter“ nur im Bereich des hellenistischen Judentums gegeben“. Vgl. besonders Philo. „Das Judentum Palästinas hat seine Kraft nach innen konzentriert. Von der nichtjüdischen Welt hat es sich durch eine so tiefe Kluft getrennt gewußt, daß es ein Bedürfnis nach umfassender Verteidigung kaum empfunden hat“. Das am Alten Testament geübte kritische Auge Wellhausen's[4]) hat auch in dem Evangelium Johannis eine Grundschrift, Überarbeitungen, Zusätze u. ä. erkannt. Der gleiche Religions- und Kulturprozeß, der die Überlieferungen des Alten Testaments in stetem Fluß erhielt und sie geänderten Zielen und neuen Erkenntnissen anpaßte, hat auch in der urchristlichen Zeit noch nicht geruht.

Ägyptologie.

Von

Günther Roeder.

Der vorliegende Bericht sucht die wichtigsten Arbeiten herauszuheben aus den im Jahre 1907 und kurz vorher erschienenen Büchern und Aufsätzen in Fachzeitschriften[5]); er lehnt sich auch

1) S. Funk, Die Juden in Babylonien 200—500. Mit einer Karte von Babel. II. Teil. Berlin, M. Poppelauer, 1908. XII, 160 S. *Mk.* 4,—.

2) J. Bergmann, Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, G. Reimer, 1908. IX, 168 S. *Mk.* 3,50.

3) Vgl. Theol. Ltztg., 1908, Sp. 484/485.

4) J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis. Berlin, G. Reimer, 1908. VIII, 146 S. *Mk.* 4,—.

5) *a*) Ztschr. äg. Spr. (= Ä. Z.), Bd. 44. — *b*) Or. Lttztg., Bd. 10. — *c*) Memnon (Ztschr. f. Kunst- u. Kultur-Gesch. d. alt. Orients), Bd. 1. — *d*) Recueil des trav. relat. à la philol. et archéol. égypt. et assyr., Bd. 29. — *e*) Revue égypt., Bd. 12. — *f*) Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. (= Proc. SBA.), Bd. 29. — *g*) Sphinx, Bd. 11. — *h*) Annales du Service des Antiquités de l'Egypte (= Ann. Serv.), Bd. 8. — *i*) Bulletin de l'Institut égyptien. 4. série, no. 7; 5. série, tome I, fasc. 1.

in Einzelheiten an den vorigen[1]) an. Vollständige Bibliographien sind gemacht für 1905 von Scherman[2]), für 1906 von Wiedemann[3]), für 1906—07 von Griffith[4]), für die Neuerscheinungen in den Fachzeitschriften[5]). Smolenski[6]) erstattete einen unparteiischen Bericht über den gegenwärtigen Betrieb der Ägyptologie mit Überblick über die Personalverhältnisse.

Ausgrabungen[7]). Die durch Theod. Davies' Freigebigkeit ermöglichten Arbeiten in den Thebanischen Königsgräbern[8]) ergaben ein Grab, dessen Ausstattung teils für den Reformator Amenophis IV., teils für seine Mutter Königin Tii bestimmt ist; die anatomische Untersuchung der Mumie durch Prof. Elliot Smith zeigte einen Mann von etwa 26 Jahren. An die sichere Feststellung dieser Dinge knüpft sich die Lösung einiger Probleme der interessanten Zeit. Zur wissenschaftlichen Aufnahme der durch die Erhöhung des Assuaner Staudammes bedrohten Strecke von 200 km hat die ägyptische Regierung £ 60 000 bewilligt[9]); der Service des Antiquités läßt die Tempel wiederherstellen und veröffentlichen, das Survey Department die Nekropolen freilegen und aufnehmen. Die systematische Durchforschung, die in Ägypten für ein größeres Gebiet zum ersten Male geschieht, wird uns die Geschichte der Besiedlung Nubiens lehren. Weigall[10]) berichtet über die Tempel, Gräber und Inschriften dieses Bezirkes, die er auf seiner Reise als General-Inspektor gesehen hat, und veranschaulicht ihren augenblicklichen Zustand durch Photographien; er hat auch auf das moderne Volksleben geachtet, das weniger als in Ägypten durch den Touristenverkehr verdorben ist. Der überall eingreifende Service des Antiquités hat in Ägypten an vielen Stellen kleine und große Ausgrabungen, Freilegungen und Wiederherstellungen vornehmen lassen, über welche die z. T. eingeborenen Leiter kurz berichten[11]). Eine ausgeschachtete Kammer mit gewaltigem Granitboden südlich von Gise scheint das Grab eines Königs der Frühzeit oder die unvollendete Sargkammer einer nicht erbauten Pyramide zu sein[12]). Bei der Nachforschung nach dem Fund von Gold- und Silbervasen in Tell Basta (neues Reich, jetzt im Museum zu Kairo) stieß Edgar auf

1) ZDMG. 62, 185 ff.
2) Orient Bibliogr., Bd. XX, 1907—1908.
3) Jahresber. Geschichtswiss., 1906, 1—28.
4) Archaeol. Report, 1906—1907 (London, Egypt. Exploration Fund, 1908). 79 S.
5) Systematisch gegliedert von v. Lichtenberg in Memnon I.
6) Anz. Ak. d. Wiss. Krakau, phil.-hist. Kl., 1906, 65—84.
7) Archaeol. Report, 1906—1907; Memnon 1, 148. 247.
8) Archaeol. Report, 1906—1907, p. 12, 18; Ayrton in Proc. SBA., 29, 85; Weigall in Blackwood's Magazine, vol. 182 (Okt. 1907), 470.
9) Archaeol. Report, 1906—1907, p. 13.
10) Report on the Antiquities of Lower Nubia, Oxford 1907. 142 S. 94 Taf.
11) Ann. Serv., Bd. 7—8; ferner Archaeol. Report, 1906—1907; Bull. Inst. égypt., 4. série, 6, 109.
12) Ann. Serv. 7, 257. 8, 201.

Gräber aus dem Ende des alten Reiches, etwas im Delta Seltenes[1]). Durch die deutschen Unternehmungen[2]) sind die Totentempel zwei weiterer Könige der 5. Dynastie, Nefererkerē und Sahurē, bei Abusir freigelegt[3]). Der erste ist teils endgültig in Kalkstein, teils nur vorläufig in Ziegeln aufgeführt; mehrfach ist der Bauplan geändert. Der Taltorbau des zweiten ist eine interessante Stufe in der Entwicklung dieser Zugangsbauten zum Totentempel. Die gefundenen Reliefs sind von ungewöhnlicher Wichtigkeit; viele (z. B. Götterbilder, König als Sphinx) geben alte Vorbilder der uns aus späterer Zeit geläufigen Ausschmückung des Tempels. Möller[4]) kopierte bekannte und unveröffentlichte hieratische Inschriften in den Alabastersteinbrüchen von Hatnub; sie geben wertvolles paläographisches Material und enthalten neue Daten für die Geschichte des mittleren Reiches. Auf Elephantine sind im Judenviertel der alten Stadt die inzwischen berühmt gewordenen aramäischen Papyri gefunden[5]). An der gleichen Stelle setzten die Franzosen[6]) ein und legten die Gräber der heiligen Widder des Chnum frei, die man in römischer Zeit prächtig beisetzte. Gayet[7]) öffnete in Antinoë Gräber römischer Zeit.

Publikationen von Ausgrabungen. Wieder ist eine Arbeit von Borchardt[8]) zuerst zu nennen: die Veröffentlichung eines alten Königsgrabes; es besteht aus dem Torbau im Tale, dem ansteigenden Aufweg, dem Kulttempel mit der Scheintür und der Pyramide, in welcher die Grabkammer liegt. Die Architektur ist ausgezeichnet behandelt; das in den Reliefs und Inschriften enthaltene Material ist weniger durchgearbeitet, doch sorgfältig dargeboten. Von der inzwischen beendeten Freilegung des Totentempels des Königs Mentuhotep III. (Dyn. 11) zu Der el-Bahri sind die Arbeiten von Herbst 1903 bis Frühjahr 1906 veröffentlicht[9]). Die Funde hat man teils in Photographie, teils in Zeichnung gegeben, wobei einige Stücke (z. B. die Hathorkapelle und die Statuen Sesostris' III.) hätten genauer behandelt werden müssen. Das Grab der Eltern der Königin Tii[10]), angelegt wie die gleichzeitigen Königsgräber, brachte die dreifachen Särge der beiden mit den Mumien, dazu zahlreiche Beigaben in der feinsten Ausführung dieser

1) Archaeol. Report, 1906—1907, p. 29.
2) Borchardt in Klio, VIII, 121.
3) Mitteil. Deutsch. Orient.-Ges, Nr. 34. 37.
4) Sitzber. Akad. d. Wiss. Berlin, 1907, 679.
5) ZDMG. 62, 159 u. 168 und unten S. 249, Nr. 11.
6) Clermont-Ganneau in Comptes rendus (Acad. d. Inscr.), 1907, 201.
7) Revue de l'hist. des relig. 55 (1907), 407.
8) Grabdenkmal des Königs Ne-user-re. Leipzig 1907. 184 S. 4°. 143 Abb. 28 Taf. *Mk.* 60,—.
9) Naville-Hall-Ayrton, The XIth Dynasty Temple at Deir el Bahari. Part. I. London, Egypt. Explor. Fund, 1907. 75 S. 31 Taf. 25 *s.*
10) Theod. M. Davies, Tomb of Jouiya and Touiyou. London, Constable, 1907. XXX, 48 S. 44 Taf.

kunstsinnigen Zeit. Die Publikation ist prächtig ausgeführt, die wissenschaftliche Behandlung des Materials wird später erfolgen. Quibell[1]) hat bei der Untersuchung des ausgedehnten Gräberfeldes von Sakkara wertvolle Funde aus allen Zeiten gemacht. Bemerkenswert sind eine große Zahl von Grabsteinen des alten und mittleren Reichs, die leider z. T. nur in Photographie gegeben sind, ohne daß die Inschriften abgedruckt wären; ferner ein Zimmer griechischer Zeit, in denen bemalte Gruppen des volkstümlichen Gottes Bes mit einer nackten Frauengestalt stehen. Inzwischen hat Quibell[2]) ein Jeremiaskloster des 6.—7. Jahrhunderts gefunden, das der koptischen Archäologie eine unerwartete Menge von schön skulpierten Architekturteilen zuführt. Petrie[3]), der Leiter der British School of Archaeology, legte bei Gise zwei Mastabas der Frühzeit frei mit gegliederter Ziegelfassade wie am Menesgrab. In Rife untersuchte er eine Nekropole des mittleren Reichs, in der sich vieles nicht Alltägliches fand, z. B. ein Gefäß in Form eines Krüge tragenden Kameles (Dyn. 19). Die Gräber und Fundstücke der Grabung 1902—04 in der gleichzeitigen Nekropole bei Beni Hasan führt Garstang[4]) gesichtet und durchgearbeitet vor, so daß ein reiches archäologisches Material für das Bestattungswesen leicht zugänglich gemacht ist. Budge[5]), der 1897—1905 viermal den Sudan bereist und an mehreren Stellen gegraben hat, gibt seine Erfahrungen in erzählender, sehr ausführlicher Form; Erwähnungen und Abbildungen zeigen, wie wertvolle Reste der alten ägyptischen Kultur das Land birgt. Eine angehängte Geschichte Nubiens und des Sudan stellt die Ereignisse ohne kritische Verarbeitung zusammen; die Bibliographie ist nützlich.

Publikationen von Denkmälern. Aus der Gräberstraße der 6. Dynastie, die Loret 1897—99 freigelegt hat, veröffentlicht Capart[6]) drei Mastabas; der Text beschreibt kurz die Photographien. Diese sind gut, obwohl unter schwierigen Bedingungen gemacht; aber für eine endgültige Publikation müßten doch noch Zeichnungen gegeben und die Inschriften abgedruckt werden. Die Darstellungen enthalten neben dem Typischen vieles Besondere, z. B. eine Beschneidung, Tänze, Zwerg mit Affe usw.; viele Detailaufnahmen zeigen die sorgfältige Technik. Die ganze Relief- und

---

1) Excavations at Sakkara, 1905—1906. Cairo, Inst. franç., 1907. 34 S. 4°. 40 Taf. *fr.* 45,—.

2) Arch. Rep., 1906—1907, p. 24.

3) Ibid. p. 27; W. M. Flinders Petrie, Gizeh and Rifeh. London 1907. 49 S. 4°. 109 Taf.

4) The Burial Customs of Ancient Egypt. London, Constable, 1907. 250 S. 231 Abb. 16 Taf.

5) E. A. Wallis Budge, The Egyptian Sudan, its History and Monuments. London 1907. 2 Bde. 652 + 618 S. 4°. Viele Taff. u. Abb.

6) Une rue de tombeaux à Saqqarah. Bruxelles 1907. 1. Bd. Text. 79 S. 2. Bd. 107 Taf. *fr.* 75,—.

Inschriftendekoration eines thebanischen Königsgrabes[1]) ist in ungewöhnlich sorgfältigen Zeichnungen wiedergegeben. Es sind fast ausschließlich religiöse Darstellungen und Texte, für die das zuverlässige Material willkommen ist; hoffentlich findet sich ein Ägyptologe, der es durcharbeitet und erschließt. Von der sorgfältigen Veröffentlichung der Kairiner Stelen des mittleren Reichs ist der zweite Band erschienen[2]). W. Max Müller[3]) gab eine genaue Kopie der hieroglyphischen Liste syrischer Städte. In Zeitschriften aller Art sind eine Fülle von einzelnen Denkmälern und Texten aus Ägypten, Museen und dem Handel veröffentlicht, teils sorgfältig, teils flüchtig; unter ihnen ist sehr vieles Wertvolle. Bei dem Anwachsen der Publikationen steigen dem Benützer zwei Wünsche immer wieder auf: zunächst nach einer mechanischen Reproduktion des Stückes, die allerdings nicht in jedem Falle gegeben werden kann; ferner ist allein mit dem Abdrucken einer Kopie wenigen gedient; erst eine Übersetzung oder Kennzeichnung des Wesentlichen und Verweise auf Ähnliches pflegen die Benutzung zu ermöglichen. Eine ganze Reihe von Textveröffentlichungen mit anschließenden kritischen Bemerkungen zeigen, wie ergebnisreich und wertvoll eine solche Behandlung ist. Unter den Wiedergaben von Inschriften sind zwei wegen der Wichtigkeit des Inhalts und der durchgearbeiteten Form bemerkenswert: die Weiterführung der Urkunden bis zu Amenophis II. durch Sethe[4]) und die Fortsetzung der religiösen Texte des mittleren Reiches durch Lacau[5]). — Auch die rein archäologischen Publikationen brachten manches Wichtige; z. B. aus Kairo[6]) neue Gold- und Silbergeräte und archaisierende Reliefs saitischer Zeit; ferner einen Hyksosdolch[7]); die neuen Bände des Catalogue Général[8]) sind grundlegend für die betreffenden Gebiete: Skarabäen[9]), Amulette[10]), Spiegel[11]), Schmuck[12]),

1) Felix Guilmant, Le tombeau de Ramses IX. (Mém. Inst. franç. Caire. XV, 1907); nur 96 Taf.

2) H. O. Lange und Heinrich Schäfer, Grab- und Denksteine des mittleren Reichs. Berlin 1907. 410 S. 4°.

3) Die Palästinaliste Thutmosis' III. (Mitt. Vorderasiat. Ges. 1907, Heft 1.)

4) Urkunden der 18. Dynastie. Heft 9—12. Leipzig 1907. Je 70 S. 4°. je *Mk.* 5,—.

5) Rec. des trav., 29, 143.

6) G. Maspero, Le Musée égyptien. Tome II, fasc. 2. Caire 1906. S. 49—92. Taf. 18—42.

7) Daressy in Ann. Serv., 7, 115.

8) ZDMG 62, 189, Anm. 5 l—m lies: Par G. Daressy.

9) P. E. Newberry, Scarab-shaped Seals. London 1907. *fr.* 52,—.

10) G. A. Reisner, Amulets. Caire, Inst. franç. (Leipzig, Hiersemann), 1907. *fr.* 31,10.

11) G. Bénédite, Miroirs. Caire, Inst. franç. (Leipzig, Hiersemann), 1907. *fr.* 24,—.

12) E. Vernier, Bijoux et orfèvreries. Caire, Inst. franç. (Leipzig, Hiersemann), 1907. *fr.* 24,—.

Bildhauerstudien[1]), Steingefäße[2]) und ältere Särge[3]). Aus dem Louvre[4]) eine neue Büste Amenophis' IV., die zu den schönsten der leise manirierten Arbeiten aus Tell el-Amarna gehört[5]); aus Brüssel[6]) einen Porträtkopf des neuen Reichs.

Untersuchungen. Die Arbeiten der Ägyptologen auf fast allen Gebieten hat ein Geschichtsphilosoph[7]) mit kühnen Griffen zusammengefaßt; er stellt die Entwicklung der Kunst, Wissenschaft, Literatur, Religion und der sozialen Kultur von den ältesten Zeiten bis an die griechische heran dar. Die Ausführung ist voller Anregung, und die Probleme sind oft mit geschultem Blick formuliert, aber infolge mangelhafter Grundlagen und Hineinlegen falscher Deutungen ist die Lösung im einzelnen häufig schief.

Sprache. Die ersten prinzipiellen Erfahrungen bei der Ausarbeitung des Berliner Wörterbuches[8]) sprach Erman[9]) aus; er behandelte die Methoden der kritischen lexikalischen Untersuchung, die durch die unzuverlässige Orthographie erschwert wird. Spiegelberg[10]) stellte Schrift und Sprache einem weiteren Kreis dar. In den Fachzeitschriften zerstreut sind viele sprachliche Arbeiten und Bemerkungen, die manchen Fortschritt in Einzelheiten bringen. Z. B. für die Lautlehre: syllabische Schreibung der Eigennamen[11]); weniger klar ist W. Max Müller's[12]) Forderung einer genaueren Umschreibung der Dentallaute, und Reich's[13]) Erklärung des Wechsels der *h*-Laute in Anlehnung an afrikanische Sprachen. Für die Formenlehre: neue Verbalformen[14]) und Vokalisation der Infinitive[15]). Für die Wortbedeutung: die Scheidung von Norden und Süden gegenüber Unter- und Oberägypten[16]); die Zusammenstellung der Worte für Sklave, Diener, Arbeiter u. ä.[17]); Jahn's[18]) Erklärungen dürften meist unsicher oder falsch sein Einige hieroglyphische[19])

1) Sculptors Studies and Unfinished Works by C. C. Edgar. Caire, Inst. franç. (Leipzig, Hiersemann), 1906. 91 S. 43 Taf. *fr.* 45,—.

2) Steingefäße von Fr. W. v. Bissing. Einleitung und Indices. Ebenda 1907. 47 S.

3) Sarcophages antérieures au Nouvel Empire par P. Lacau. Tome II, fasc. 1—2. Ebenda 1905—07. 207 S. *fr.* 46,—.

4) Neuerwerbungen veröff. Bénédite in Gaz. Beaux-Arts 3. Pér. 36 (1906), p. 353.

5) Bénédite in Fondation Piot, Monum. et Mém. 13 (1906), p. 5.

6) Ibid. p. 29.

7) Hermann Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter. Leipzig, Voigtländer, 1907. XXXVI, 565 S. *Mk.* 12,50.

8) Erman, Bericht in Sitzgsber. Ak. d. Wiss. Berlin, 1907, 61.

9) Zur ägyptischen Wortforschung, in Sitzgsber. Ak. d. Wiss. Berlin, 1907, 400.

10) Schrift und Sprache der alten Ägypter. Leipzig 1907. 32 S. *Mk.* —,80.

11) Erman in ÄZ., 44, 105.

12) Or. Lttztg., 10, 299. 358. 13) WZKM., 20, 381.

14) Erman in ÄZ., 44, 11.

15) Maspero in Rec. des trav., 29, 95. 16) Sethe in ÄZ., 44, 1.

17) Baillet in Rec. des trav., 28, 113. 29, 6.

18) WZKM. 20, 373. 19) Borchardt in ÄZ., 44, 75.

und hieratische[1]) Schriftzeichen wurden bestimmt und gedeutet. Die kritische Studie eines Gräcisten[2]) bringt griechische Wiedergaben und Übersetzungen ägyptischer Personen- und Götternamen.

Demotisch. Revillout behandelte wiederum große Texte verschiedener Art: den moralischen Papyrus Insinger in Leiden[3]), den magischen Papyrus in London und Leiden[4]), den Petubastisroman[5]), Setnaroman[6]) und zwei Volksmärchen[7]), ferner Urkunden[8]) und Heiratskontrakte[9]). Außer diesen nicht durchgehend zuverlässigen Abhandlungen erschienen nur kleinere Arbeiten: Nachträge zum Kairiner Museumskatalog von Spiegelberg[10]); Einzelbeobachtungen von demselben[11]) und von Boeser[12]).

Geschichte. Zur Chronologie gab Ed. Meyer[13]) Berichtigungen und Erweiterungen; Mahler[14]) beendete seine Erklärung von Siriusjahr und Sothisperiode. Den Ursprung der ägyptischen Kultur glaubt Hommel[15]) in Babylonien suchen zu können; Ed. Meyer[16]) stellte gleichzeitig fest, daß die ältesten Denkmäler in Babylonien um 2500 v. Chr. auftreten, also 1000 Jahre später als in Ägypten. Den Namen des Nils erklärte Erman[17]) für unägyptisch und von den Ureinwohnern stammend. Ein besonderes Interesse fand die Frühzeit der ägyptischen Kultur (vor dem alten Reich): Legge[18]) sammelte die in Negade und Abydos gefundenen Jahrestafeln; Jéquier[19]) untersuchte die Königsfolge, ohne wesentliche Ergebnisse über die Vorarbeiten hinaus zu erhalten; Sethe[20]) folgerte aus dem Wortgebrauch das Überwiegen des Nordens gegenüber dem Süden; Amélineau[21]) suchte sich mit der neuen Auffassung der Funde, deren erste er gemacht hat, abzufinden. Für die Spätzeit sind zwei Inschriftenbehandlungen wertvoll: Legrain[22]) verfolgte die Nachkommen Scheschonk's I, die sich allmählich im Volk verlieren; nach wenigen Generationen sind sie schon einfache Beamte und niedere Priester. Ranke[23]) erkannte das Vordringen der Übermacht Psamtik's I. in der Autobiographie eines seiner Beamten.

1) Gardiner in ÄZ., 44, 126.
2) Schöne, Griech. Personennamen als religionsgeschichtl. Quelle. Progr. Gymn. Düsseldorf, 1906.
3) Journ. asiat., sér. X, t. 8, 83. 9, 429.
4) Revue égypt., 12, 60. 5) Ibid. 12, 8.
6) Ibid. 12, 107. 7) Ibid. 12, 113. 8) Ibid. 12, 72. 205.
9) Journ. asiat., 10. série VII. 10) Ann. Serv., 7, 250.
11) Rec. des trav., 28, 187; Or. Lttztg., 10, 595. 642.
12) ÄZ., 44, 130.
13) Nachträge zur ägyptischen Chronologie (Abh. Ak. d. Wiss. Berlin, 1907, III); weitere Nachträge in ÄZ., 44, 115.
14) Or. Lttztg., 9, 34. 15) Memnon 1, 80. 207.
16) Abh. Ak. d. Wiss. Berlin, 1907, III, 39. 17) ÄZ., 44, 114.
18) Proc. SBA., 29, 18. 70. 101. 150. 243.
19) Rec. des trav., 29, 26.
20) ÄZ., 44, 15. 25. 21) Revue égypt., 12, 185.
22) Rec. des trav., 29, 174. 23) ÄZ., 44, 42.

Beziehungen zum Auslande. Unter den historischen Fragen interessieren je länger desto mehr die Beziehungen Ägyptens zu den Nachbarländern in allen Zeiten; auf diesem Gebiet treffen sich die Arbeiten der Fachgelehrten aus den verschiedenen Wissenschaften. Die Meinung, daß das Weihrauchland Punt Gegenden von Ostafrika und Südarabien umfaßt, scheint allgemein gültig zu werden[1]). An den ägyptisch-semitischen Verkehr anknüpfend, macht Otto Weber[2]) auf die zufällige Ähnlichkeit von zwei südarabischen Namen mit ägyptisch überlieferten aufmerksam. Spiegelberg[3]) fand jüdische Eigennamen auf einem demotischen Ostrakon. Isidore Lévi[4]) machte einen wenig erfolgreichen Versuch, aus ägyptischen Texten den alten Zustand Palästinas zu erkennen, während Miketta[5]) sich bemühte, aus dem alten Testament Daten für den Aufenthalt Israel's in Ägypten zu gewinnen; Alice Grenfell[6]) suchte Züge des alten und neuen Testaments aus ägyptischen abzuleiten. Welche Verbreitung auch schlechte Arbeiten auf diesem Gebiet gewinnen, sieht man daraus, daß die unkritischen Zusammenstellungen und Phantasien von Völter[7]) in dritter Auflage erschienen sind. Für den Verkehr Ägyptens mit den Mittelmeervölkern ist eine Meinungsverschiedenheit belehrend: Puchstein[8]) machte es wahrscheinlich, daß das jonische Kapitell im 7.—6. Jahrh. entwickelt ist aus einem ägyptischen Kompositkapitell; v. Lichtenberg[9]) vertrat dessen echt griechischen Charakter. Ein Gräcist hat die Ergebnisse der Grabungen auf Kreta zusammengestellt in einem nützlichen Handbuch[10]). Die oberflächliche Vergleichung der ägyptischen Tempelarchitektur mit der griechischen durch Alph. Gosset[11]) fördert wenig. Französische Grabungen auf Delos brachten eine Frauenstatue ptolemäischer Zeit von guter ägyptischer Arbeit[12]); andere in Karthago eine Pilgerflasche mit dem Namen Amasis' II. in ägyptischem Stil, aber scheinbar punischer Arbeit[13]). Eine Zusammenstellung von Ad. Rusch[14]) ist für die nach Griechenland gedrungenen ägyptischen Kulte wertvoll. — Die Kultur Nubiens in älterer Zeit wird

1) Dyroff in Korr.-Blatt d. deutsch. Ges. f. Anthrop. Ethn. Urgesch., 37, 82.
2) Mitt. Vorderasiat. Ges., 1907, Heft 2, 58.
3) Or. Lttztg., 10, 595. 642.
4) Revue des études juives, 51, 32. 5) Bibl. Ztschr., 4, 1.
6) The Monist (Chicago), 16, 169.
7) Ägypten und die Bibel. 1907. 3. Aufl.
8) Die jonische Säule als klassisches Bauglied orientalischer Herkunft. Leipzig, Hinrichs, 1907. 55 S. 59 Abb.
9) Die jonische Säule als klassisches Bauglied echt hellenischem Geiste entwachsen. Leipzig, Haupt, 1907. 71 S. 69 Abb.
10) Ronald M. Burrows, The Discoveries in Crete. London, Murray, 1907. 244 S.
11) Trav. de l'Acad. nation. de Reims, 117, 257.
12) Comptes rendus (Acad. des Inscr.), 1907, 365.
13) Ibid. 283. 320.
14) De Serapide et Iside in Graecia cultis. Berlin (Diss.) 1906. 81 S.

uns durch ägyptische Denkmäler erschlossen werden (s. o.); für die spätere Zeit kommt eine unerwartete Bereicherung: das Gebetbuch eines christlichen Nubiers, das zum ersten Male den älteren Zustand der heute in Nubien gesprochenen Negersprache gibt. Schäfer[1]) hat den neuen Fund behandelt und hofft allmählich auch das Rätsel lösen zu können, das die älteste Form des Nubischen verbirgt (unentzifferte meroitische Hieroglyphen und Kursive).

Religion. Capart's[2]) und Wiedemann's[3]) Jahresberichte, die ausführlich alle neuen Arbeiten verzeichnen, sind im Rückstande geblieben. Neben der Erman'schen Darstellung der ägyptischen Religion[4]), die im Wesentlichen eine kulturgeschichtliche Schilderung ist, steht unabhängig die kritische systematische Behandlung durch Lange[5]); sie gibt unter klarer Beherrschung der Vorarbeiten viele anregende selbständige Ideen. J. G. Frazer[6]) stellte Mythus und Kultus des Osiris nach meist griechischen Quellen dar; die ausgezeichnete Grundlegung durch den Religionshistoriker erweckt den Wunsch nach einer Durcharbeitung des Materials der älteren Zeit. Franz Cumont's[7]) geistvolle Darstellung der Mischung der orientalischen Religion in römischer Zeit enthält auch einen Abschnitt über die spätägyptische Religion mit vielen wichtigen Beobachtungen. Alfred Jeremias[8]), der die astrale Erklärung auf die ägyptische Religion anwendet, setzt ähnliche Sprüche den altorientalischen Kulturen in Abhängigkeit voneinander, ohne Rücksicht auf zeitliche und örtliche Differenz. Die Lösung der komplizierten Probleme der Religionsvergleichung hat er wenig gefördert, sowohl wegen seiner tendenziösen Deutungen, wie wegen seiner mangelhaften Quellenkenntnis. — Aus den Einzeluntersuchungen sind wenige Fortschritte zu nennen. Borchardt[9]) erkannte, daß ein Onkel des Reformatorkönigs Amenophis IV. Hoherpriester in Heliopolis war; die an sich wahrscheinliche Beeinflussung des neuen Atonkultus durch die heliopolitanische Sonnenlehre geht vielleicht auf ihn zurück. Spiegelberg[10]) beobachtete Fetische in Stabform und wiederlegte Brugsch's Annahme eines Gottes des

1) Stzgsber. Ak. d. Wiss. Berlin, 1906, 774. 1907, 602.
2) Revue de l'hist. des relig., 54, 10 (über 1905).
3) Arch. f. Religionswiss., 1906.
4) Übersetzungen: Handbook of Egypt. Religion, transl. by A. S. Griffith. London, Constable, 1907. 262 S. 130 Abb. — La religion égyptienne, trad. par Ch. Vidal. Paris 1907. 355 S. 165 Abb. — La religione egiziana, trad. A. Pellegrini. Bergamo 1908. 296 S. 195 Abb. 9 Taf.
5) P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 3. Aufl. Tübingen 1905. I, 172–245: Die Ägypter von H. O. Lange.
6) Adonis, Attis, Osiris. London 1906. 339 S. 10 *s.*
7) Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris, Leroux, 1907. 333 S. *fr.* 3,50.
8) Die Panbabylonisten, der alte Orient und die ägyptische Religion. Leipzig 1907. 65 S. 6 Abb. *Mk.* —,80.
9) ÄZ, 44, 98.
10) Rec. des trav., 28, 163. 165.

Zodiakallichtes. Naville[1]) sah in der Vertiefung an den frühzeitlichen Paletten, in denen die Schminke gerieben wurde, die Darstellung eines als Nabel gedachten Gottes der Oase Siwa — wohl eine unmögliche Kombination.

Literatur. Das Fortwirken der Vorstellungen spätägyptischer Zaubertexte und Volksmärchen in der griechischen und christlichen Literatur stellte Reitzenstein[2]) fest. Für die eigentlich ägyptische Literatur sind fast nur kleine Einzeluntersuchungen zu nennen, die Erweiterungen und Beobachtungen zu bekannten Texten bringen. Gardiner[3]) kündigte eine neue Handschrift des Sinuhe an, die viele Verbesserungen im einzelnen bringt; z. B. wird der Schauplatz der bekannten Schilderung des Beduinenlebens nun durch die Lesung „Byblos" nach dem nördlichen Palästina verlegt. Maspero gab Bemerkungen zu einigen Stellen des Sinuhe[4]) und der Wenamon-Reise[5]), derselbe[6]) und Sethe[7]) auch zu dem eben bekannt gewordenen Schiffbrüchigen. Spiegelberg[8]) veröffentlicht einen Paralleltext zu dem als „persönliche Satire" [illegible]ten Pap. Anastasi I. Daressy[9]) publizierte Multiplikationsexempel auf Holztafeln des mittleren Reichs aus Achmim; der Mathematiker Simon[10]) behandelte wiederum Einzelfragen aus der ägyptischen Mathematik (Zahl π, quadratische Gleichung, *śḳd*). Die Komposition des medizinischen Pap. Ebers ist nicht verständlicher geworden durch die Annahme von v. Oefele[11]), daß die Texte ursprünglich an die Wände eines (unbekannten) Sanktuars im [illegible] erhaltenen) Tempel zu Heliopolis geschrieben wären, wo [illegible] einander gerissen seien.

Archäologie und Kunstgeschichte. Die Neuausgabe von Maspero's[12]) Darstellung der gesamten Archäologie, die vor zwei Jahrzehnten der europäischen Gelehrtenwelt diese Gebiete zum ersten Male vorführte, gibt im wesentlichen die Auffassungen der ersten, nur durch die neuen Funde im einzelnen ergänzt. Die v. Bissing-Bruckmann'schen Denkmäler[13]) sind bis zur Spätzeit weitergeführt; wieder sind unter den Heliogravüren prächtige Tafeln und wieder sind im Text eine Fülle von Daten zusammengetragen. Unter den erschienenen Detailarbeiten ist eine größere: die Schilderung der Herstellung der ägyptischen Schmucksachen

1) Comptes rendus (Acad. des Inscr.), 1906, 25.
2) Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906. 171 S.
3) Sitzgsber. Ak. d. Wiss. Berlin, 1907, 142.
4) Rec. des trav., 28, 61. 72. 5) Ibid. 28, 15. 6) Ibid. 29, 106.
7) ÄZ., 44, 80. 8) Ibid. 44, 118.
9) Rec. des trav., 28, 62.
10) Archiv der Math. u. Physik, 3. Reihe. Bd. 9, 102.
11) Arch. f. Gesch. d. Medizin, I, 12, 222.
12) L'archéologie égyptienne. Nouv. éd. Paris. 1907. 336 S. 330 Abb.
13) Denkmäler ägyptischer Skulptur, hsg. v. Fr. W. v. Bissing. München, Bruckmann, 1907. Lief. 6 ff. je *Mk.* 20,—.

durch den Goldschmied Emile Vernier[1]). Die Arbeit ist entstanden im Anschluß an den General-Katalog des Kairiner Museums, an dessen Herstellung sich auch sonst Untersuchungen geknüpft haben. Eine Reihe der neuen Bände[2]) ist durch die Sorgfalt ihrer Bearbeiter weit mehr als nur eine Aufzählung der Altertümer; in Gruppierungen und Einleitungen ist das gewaltige Material wenigstens teilweise verarbeitet dargeboten. v. Bissing[3]) besprach die in Ägypten heimische und schon in der 1. Dynastie geübte Fayencetechnik; sie sei von dort um die Mitte des 2. Jahrtausends in die Mittelmeerländer und nach Vorderasien gewandert. Glasblasen[4]) ist ihm unägyptisch, er erkennt nur das Formen von Glaswaren an. Die Frage nach dem Alter des großen Sphinx bei Gise hält Daressy[5]) für unlösbar; jedenfalls sei er nach dem alten Reich gebaut. v. Bissing[6]) untersuchte mit dem Maler Reach zusammen Technik und Ausführung der Fresken aus Tell el-Amarna. Eine ungewöhnliche Beischrift zur Darstellung des ohne Panzer kämpfenden Ramses II. fand Sethe[7]); sie sagt, das Ereignis habe sich wirklich so wie hier dargestellt zugetragen: der König sei ohne Panzer im Gemenge gewesen. Den „Schattenstab" oder Steinkern, den Statuen in der Hand zu halten pflegen, erklärte Spiegelberg[8]) für die Andeutung eines Szepters. Über die auf Kleidern und Stickereien römischer Zeit verwendeten Motive gab Jules Baillet[9]) eine Abhandlung mit guten Abbildungen im Verzeichnis der aus 'Antinoe stammenden Altertümer (Grabungen, Gayet 1896—1905).

Landesverwaltung und allgemeine Kultur. Die überraschenden aramäischen Papyri aus Elephantine[10]) enthalten auch manches für die Ägyptologie Interessante. Es sind Briefe von einer jüdischen Gemeinde, die an Jahu, den Gott des Himmels, glaubt, aus Darius' Zeit; sie bitten u. a. den persischen Statthalter in Judäa, für den Wiederaufbau ihres von den Ägyptern zerstörten Tempels zu wirken. Eine Reihe von interessanten Beiträgen zur Verwaltungsgeschichte sind erschienen: die Berufung eines Hohenpriesters von This zum Hohenpriester von Theben unter Ramses II.[11]); eine Verfügung Ramses' III., die den Tempel von Athribis für unantastbar erklärt[12]);

1) La bijouterie et la joaillerie égyptiennes. (Mém. Inst. franç., Caire, II, 1907.) 156 S. 4°. 200 Abb. 25 Taf.
2) Siehe S. 243, Anm. 9 bis S. 244, Anm. 3.
3) Mitt. z. Gesch. d. Medizin, VI, 122.
4) Rec. des trav., 28, 20.
5) Bull. Inst. égypt., 4. série, 7, 93.
6) Ann. Serv., 7, 64. 7) ÄZ., 44, 36.
8) Rec. des trav., 28, 174.
9) Mém. Soc. archéol. et hist. de l'Orléanais, 31 (1907), 95—164. Taf. 1—24.
10) Sitzber. Akad. d. Wiss. Berlin, 1907, 679 und s. oben S. 241, Nr. 5.
11) Sethe in ÄZ., 44, 30.
12) Spiegelberg in Rec. des trav., 29, 53.

ein Verbot des Nechtharheb, an einem Berge bei Abydos Steine zu brechen [1]). Ein hoher Beamter der 19. Dynastie hat in seinem Grabe das Haus mit dem Amtsbureau dargestellt, dessen Leiter er war [2]). Legrain [3]) vertrat das hohe Alter von Theben, das seine Rolle als Landeshauptstadt erst im mittleren Reich erwirbt. Moret [4]) untersuchte drei Urkunden des alten Reichs in Bezug auf Schenkung bezw. Stiftung von Vermögen. Für die eigentliche Kulturgeschichte ist wenig getan. Spiegelberg [5]) erklärte den Sinn des Salbens bei der Einsetzung in ein Amt für ein Symbol des Schützens. Derselbe [6]) glaubte in dem bisher als „Salbkegel" gedeuteten Aufsatz einen Kopfschmuck sehen zu müssen. Im Gegensatz dazu betonte Schweinfurth [7]) eine eigene Beobachtung an Nubiern: sie legen Klumpen durchgekauten rohen Fettes auf den Kopf zum Einfetten des Haares und der Haut. Personennamen wurden mehrfach nach verschiedenen Gesichtspunkten untersucht [8]).

Topographie. Baraize [9]) stellte weitere drei Blätter seiner Karte fertig, die in großem Maßstabe die Gräber von Schech Abd el-Gurna (Theben, Westseite) verzeichnet.

Naturgeschichte und Prähistorik. Erman [10]) leugnete eine Änderung des Klimas in historischer Zeit; allein die fortschreitende Bodenkultivierung durch Menschenhand habe den Waldbestand ausgerottet und die Sumpfgebiete ausgetrocknet. In Bezug auf die ägyptische Rasse hat sich Naville [11]) der herrschenden Meinung angeschlossen, daß sie das Produkt einer Mischung ist; ein fremder „hamitischer" Stamm aus Arabien sei aufgepfropft auf ein in Ägypten heimisches afrikanisches Volk. Der Anatom Stahr [12]) hat angeblich datierte Schädel untersucht und in ihnen einen gröberen Typus erkannt, der mit den afrikanischen Völkern Verwandtschaft hat und einen feineren, der zu den Semiten neigt. Myers [13]) setzte die Mitteilung von Messungen an der ägyptischen Bevölkerung fort. Aus der Arbeit eines Physiologen [14]) lernen wir für die Numifizierung, daß die Körper, nachdem die Eingeweide herausgenommen

1) Borchardt in ÄZ., 44, 55.
2) Borchardt in ÄZ., 44, 59.
3) Bull. Inst. égypt., 4. série, 7, 75.
4) Rec. de trav., 29, 57.
5) Ibid. 28, 184.
6) Ibid. 28, 173.
7) Ann. Serv., 8, 188.
8) Sethe, Erman, Möller in ÄZ., 44, 87. 116. 105. 129.
9) Plan des nécropoles Thebaines. Lief. 2. Blatt 42. 53. 61. fol. Kairo 1907. *fr.* 5,—.
10) Sitzgsber. Ak. d. Wiss. Berlin, 1906, VII.
11) Journ. of the Anthrop. Instit., 37, 201.
12) Hermann Stahr, Die Rassenfrage im antiken Ägypten. Berlin, Brandus, 1907. 194 S. 16 Taf. *Mk.* 20,—.
13) Journ. of the Anthrop. Instit., 36, 237.
14) W. A. Schmidt in Ztschr. f. allgem. Physiologie, VII, 369.

waren, in einer Kochsalzlösung (Herodot: „Natron") eingepökelt wurden; die der christlichen Zeit sind nicht geöffnet und enthalten deshalb die Eingeweide. Bei den frühen und christlichen „Mumien" ist es ausschließlich, bei denen der mittleren Zeit hauptsächlich das trockene Klima, das die Mumifizierung der Leichen bewirkte; besondere Einbalsamierungsmittel hat man außer dem Einpökeln nicht angewandt. Elliot Smith[1]) berichtet ausführlich über die sorgfältige Auswickelung der Mumien von sechs Königen und einer Amonspriesterin und faßt die dabei gemachten Beobachtungen zusammen. Gaillard[2]) bestimmte zoologisch die Gänsearten auf der Malerei aus Medum; Lortet[3]) arbeitete in einer Affennekropole auf der Westseite von Theben. Schweinfurth[4]) betonte die Wichtigkeit einer Beobachtung von Aaronsohn: dieser hat in Palästina den wilden Urweizen gefunden, aus dem die Kulturvölker den Weizen zum Ackerbau gezüchtet haben. Der Chemiker Berthelot[5]) untersuchte die Zusammensetzung der aus dem orientalischen Altertum erhaltenen Metalle; der Ägypten betreffende Teil gibt eine ausgezeichnete Übersicht über Vorkommen und Verbreitung von Kupfer, Bronze, Gold, Silber, Blei, Zinn. Ähnliche Untersuchungen machte Ducros[6]), ferner Lucas[7]) über Mörtel und Cayeux über Steinsorten. Die Meinungsverschiedenheit über die „Erfinder der Eisentechnik"[8]) dauert an: Belck sucht sie in Phönizien, v. Luschan in Innerafrika; Blanckenhorn und Olshausen hoben mit Recht die in Ägypten gefundenen Eisenwerkzeuge aus älterer Zeit hervor.

1) Bull. Inst. égyptien, 5. série, 1, 45 und Ann. Serv., 7, 155. 8, 108; Mémoires présentés à l'Institut Egyptien, Tome V, fasc. 1. Kairo 1906. 53 S. 19 Taf.

2) Revue égypt., 12, 212.

3) Ann. Serv., 7, 193.

4) Bull. Inst. égyptien, 4. série, 6, 43.

5) Archéologie et histoire des sciences. Paris 1906. 377 S. 4°.

6) Ann. Serv., 7, 19. 27.

7) Ibid. 7, 4.

8) Ztschr. f. Ethnologie, 39, 334—381.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Gerould, Gordon Hall – The Grateful Dead. The history of a folk story. [Publications of the Folk-Lore Society LX. 1907.] London, D. Nutt, 1908. X, 177 S. 10 *s.* 6 *d.* net.

Meyer, Eduard – Geschichte des Altertums. 2. Auflage. I. Band. 2. Hälfte. Die ältesten geschichtlichen Völker und Kulturen bis zum sechzehnten Jahrhundert. Stuttgart u. Berlin, J. G. Cotta Nachf., 1909. XXVIII, 894 S. 15 *M.*

Pettazzoni, Raffaele – Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio. [Aus: Memorie d. R. Accad. d. Lincei, ser. 5ª, classe di scienze mor., stor. e filol., vol. XII.] Roma 1909. 110 S. 4°.

Schneider, Hermann – Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens. Die Entwicklung der Jahureligion und der Mosesagen in Israel und Juda. Die Entwicklung des Gilgameschepos. [Leipz. Semitist. Stud. V, 1.] Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909. 84 S. 1,80 *M.*

Weill, Raymond – La presqu'île du Sinaï. Étude de géographie et d'histoire. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences hist. et philol., 171e fasc.] Paris, H. Champion, 1908. IX, 380 S.

**Andrae, Walter* – Der Anu-Adad-Tempel in Assur. Mit 94 Abbildgn. im Text u. 34 Taf. (10. wissensch. Veröffentlichung d. deutschen Orient-Gesellschaft. Ausgrabungen d. deutschen Or.-Ges. in Assur. A.: Baudenkmäler aus assyr. Zeit. Leipzig, Hinrichs, 1909. VII, 95 S. fol. 40, geb. 44 *M.*

Margoliouth, G. – Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. Part III, Section I. Kabbālah. London, Brit. Mus., 1909. 155 S. 4°. 24 *s.*

Poesien des Alten Testaments im deutschen Gewande. I. Teil: Pentateuch und die ersten Propheten. Von *M. Epstein.* Leipzig-Gohlis, Br. Volger, 1908. IV, 40 S.

Jahn, G. – Die Bücher Esra (A und B) und Nehemja, text-kritisch und historisch-kritisch untersucht mit Erklärung der einschlägigen Prophetenstellen und einem Anhang über hebräische Eigennamen. Leiden, E. J. Brill, 1909. XCI, 289 S. 10 *M.*

**Caspari, Wilhelm* – Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David. Ursachen, Teilnehmer und Verlauf des Absalomschen Aufstandes. Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1909. VII, 138 S. 4,60 *M.*

Codex Climaci rescriptus. Fragments of Sixth Century Palestinian Syriac Texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and of St. Paul's Epistles. Also Fragments of an Early Palestinian Lectionary of the Old Testament, etc. Transcribed and edited by *Agnes Smith Lewis.* With 7 facsimiles. [Horae Semiticae No. VIII.] Cambridge, University Press, 1909. XXXI, 201 S.

*Diwan d'*as-Samaou'al* d'après la récension de *Niftawaihi* édité pour la première fois d'après un ancien Manuscrit . . . par *Louis Cheikho.* Beyrouth, Impr. Cathol, 1909. 4, ٣٢ S.

*The History of the Egyptian Cadis as compiled by *Abū 'Omar Muḥammad ibn Yūsuf ibn Ya'qūb al-Kindi* together with Additions by *Abū al-Ḥasan Aḥmad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Burd* edited from the unique Ms. in the British Museum by *Richard J. H. Gottheil.* Paris, P. Geuthner, 1908. XLIII, ٣١٣ S.

The Tajârib al-umam or History of *Ibn Miskawayh* (*Abū 'Ali Aḥmad b. Muḥammad*) ob. A. H. 421. Reproduced in facsimile from the Ms. at Constantinople in the Âyâ Ṣûfiyya Library with a Preface and Summary by *Leone Caetani Principe di Teano.* Vol. I. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series, Vol. VII, 1.] Leyden: Brill, London: Luzac & Co., 1909. L, 631 S.

The Irshâd al-arîb ilâ ma'rifat al-adîb or Dictionary of Learned Men of *Yâqût.* Edited by *D. S. Margoliouth.* Vol. II. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series, Vol. VI, 2.] Leyden: Brill, London: Luzac & Co., 1909. ٢٣٨ S.

Schwarz, Paul – Die 'Abbâsiden-Residenz Sâmarrâ. Neue historisch-geographische Untersuchungen. [Quellen und Forschungen z. Geschichte d. Erdkunde, hrsg. durch R. Stübe, Bd. I.] Leipzig, O. Wigand, 1909. VII, 42 S. 3 *M.*

Schirmeisen, Karl – Die arischen Göttergestalten. Allgemein verständliche Untersuchungen über ihre Abstammung und Entstehungszeit. Brünn, C. Winiker, 1909. VII, 336 S. 7,50 *M.*

Kālidāsa's Śakuntalā (kürzere Textform). Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausgegeben von *Carl Cappeller.* Leipzig, H. Haessel, 1909. XX, 160 S. 5 *M.*

The Nyaishes or Zoroastrian Litanies. Avestan Text with the Pahlavi, Sanskrit, Persian and Gujarati Versions. Edited together and translated with notes by *Maneckji Nusservanji Dhalla.* Khordah Avesta, Part I. [Columbia University Indo-Iranian Series. Ed. by A. V. Williams Jackson. Vol. VI.] New York, Columbia Univ. Press, 1908. XXII, 235 S. $ 2 net.

**Tolman, Herbert Cushing* – Ancient Persian Lexicon and the Texts of the Achaemenidan Inscriptions transliterated and translated with special reference to their recent re-examination. [Vanderbilt University Studies, Vol. I, Nos. 2. 3.] New York: Lemcke & Buechner, Leipzig: O. Harrassowitz, XII, 134 S. $ 1.25.

**Hoffmann-Kutschke, A.* – Die altpersischen Keilinschriften des Großkönigs Dārajawausch des Ersten bei Behistun. Stuttg. u. Berlin, W. Kohlhammer, 1909. 35 S. 1,80 *M.*

The Marzubán-náma, a Book of Fables originally compiled in the Dialect of Ṭabaristán, and translated into Persian by *Sa'du 'd-Dín-i-Waráwíní.* The Persian Text edited by *Mírzá Muḥammad ibn 'Abdu 'l-Wahháb of Qazwín.* ["E. J. W. Gibb Memorial" Series, Vol. VIII.] Leyden: Brill, London: Luzac & Co., 1909. XVI, ٣٠٩ S.

Abgeschlossen am 26. V. 1909.

Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen.

Teil I: SN. I und II (Uragavagga und Cūlavagga).

Von

R. Otto Franke.

(Schluß.)

II. Cūlavagga (Suttas 13—26. Strophen 222–404).

II. 1 **Ratanasutta** (Strophen 222–238).

= KhP. VI.* Vieles auch entsprechend Mvu. I. 290 ff.*

* Auch von Fausbøll SN. p. XVI verglichen.

Im Einzelnen:

II. 1 1 (222) a+b etc. (s. II. 1 1 (222)) auch = II. 1 15 (236) a+b etc. 16 (237) a+b etc. 17 (238) a+b etc.

Mvu. I. 290. 15 + 16;* 294. 11 + 12.

* Auch von Fausbøll SN. p. XVI verglichen.

II. 1 1 (222) *Yānidha* bhūtāni* samāgatāni*
bhummāni vā yāni va (1, 15 u. 17 v. l. Ba, 16 Bai *vā*) *antalikkhe* (a+b s. auch bes.)
sabbe va bhūtā sumanā bhavantu
atho pi sakkacca suṇantu bhāsitaṃ.

= KhP. VI 1, wo aber gedruckt *sabb' evabh°* und *sakkacca'*.

* *Yānidhā* in SN. 15 (236) a und *bhutāni* in KhP. 15a. 17a wohl Druckfehler.

Vgl. Mvu. I. 290. 15—18 *Yānīha bhūtāni samāgatāni*
bhūmyāni vā yāni va (B *vā*, C om.) *antarikṣe*
sarvāṇi vā āttamanāni bhūtvā
śṛṇvantu svastyayanaṃ jinena bhāṣitaṃ (C *jinabh°*).

II. 1 2 (223) *Tasmā hi bhūtā nisāmetha sabbe*
mettaṃ karotha mānusiyā pajāya
divā ca ratto ca haranti ye baliṃ
tasmā hi ne rakkhatha appamattā.

= KhP. VI 2, ohne Abweichung.

Vgl. Mvu. I. 294. 13—15*
maitrīkarontu sada manuṣyakā prajā
(BC °*sadā manuṣyakāyaṃ prajāyo*, C °*ya*)
divaṃ ca rātriṃ ca (om. B) *haranti vo baliṃ*

tasmād dhi taṃ rakṣatha apramattā.
und 295. 1—3 *vāḍhaṃ pi taṃ rakṣayantu ca karontu*
svastyayanaṃ mānuṣikaprajāye (C *mānuṣīye*, B °*nuṣiye*)
tasmā hi (C *tasmād dhi*) *taṃ rakṣatha apramattā.*

* Auch von Fausbøll SN. p. XVI verglichen.

II. 1 [3] (224) *Yaṃ kiñci vittaṃ idha vā huraṃ vā*
saggesu vā yaṃ ratanaṃ paṇītaṃ
na no samaṃ atthi Tathāgatena
idam pi Buddhe ratanaṃ paṇītaṃ
etena saccena suvatthi hotu. ([d+e] und [e] s. auch bes.)
= KhP. VI [3], wo aber *ratanam* in [b] und [c].
Mvu. I. 290. 19—21* + 291. 2 + 3.
Imasmiṃ vā loke parasmiṃ vā punaḥ
svargeṣu vā yaṃ ratanaṃ praṇītaṃ
na taṃ samaṃ asti tathāgatena (BC *na tu samo sti*)
. . . . . .
imaṃ pi buddhe ratanaṃ praṇītaṃ
etena satyena susvasti bhotu.

* Auch verglichen von Fausbøll SN. p. XVI.

II. 1 [3] (224) [d+e] etc. (s. vorige Parall.) auch = II. 1 [12] (233) [e+f] etc. [13] (234) [e+d] etc.

Vgl. auch II. 1 [4] (225) [d+e] etc. (s. dort) u [6] (227) [e+f] etc. (s. dort).

II. 1 [3] (224) [e] etc. (s. II. 1 [3] (224) und II. 1 [3] (224) [d+e]) = II. 1 [4] (225) [e]. [5] (226) [e]. [6] (227) [f]. [7] (228) [f]. [8] (229) [f]. [9] (230) [f]. [10] (231) [h]. [11] (232) [f]. [12] (233) [f]. [13] (234) [d]. [14] (235) [f].
KhP. VI [4e]. [5e]. [6f]. [7f]. [8f]. [9f]. [10h]. [11f]. [12f]. [13d]. [14f].
J. 444 [1f]. [2f]. [3e] = C. III. 11 [12b].
Mvu. I. 291. 8; 14; 21; 292. 5; 12; 20; 293. 3; 10; 17; 294. 9; 17; 295. 6.

II. 1 [4] (225) *Khayaṃ virāgaṃ amataṃ paṇītaṃ*
yad ajjhagā Sakyamunī samāhito
na tena dhammena sam'atthi kiñci
idam pi dhamme ratanaṃ paṇītaṃ
([e] s. besonders; auch [d+e]).
= KhP. VI [4], wo aber *amatam* und *ratanam*.
Mvu. I. 291. 5 + 6 verloren.
7 + 8 *idaṃ pi dharme ratanaṃ praṇītaṃ*
8 s. unter II. 1 [3] (224) [e].

II. 1 [4] (225) [d+e] etc. (s. II. 1 [4] (225) auch = [5] (226) [d+e] etc. (s. dort)
Vgl. auch [8] (224) [d+e] etc. (s. dort) u. [6] (227) [e+f] etc. (s. dort).

II. 1 [4] (225) [e] = II. 1 [3] (224) [e] etc., s. dort.

II. 1 [5] (226) *Yam buddhasettho parivaṇṇayī suciṃ*
samādhiṃ ānantarikañ ñam āhu (B[a] °*kañcamāhu*)
samādhinā tena samo na vijjati

[d+e] s. besonders. [e] siehe besonders.

= KhP. VI [5], wo aber *Yaṃ*, und *ñam āhu* ohne v. l.
Mvu. I. 291. 10—14*
Yaṃ buddhaśreṣṭho parivarṇaye śuciṃ
yam āhu ānantariyaṃ (C *antarīkṣe*) *samādhiṃ*
samādhino (BC °*nā*) *tasya samo na vidyate*
13 + 14 = 7 + 8 (s. unter II. 1 [4] ([225]) und [4] ([225])[d+e]).
14 = 8 etc. s. auch unter II. 1 [3] ([224])[e].

* Auch nach Fausbøll SN. p. XVI.

II. 1 [5] ([226])[d+e] etc. (s. II. 1 [5] ([226])) = II. 1 [1] ([225])[d+e] etc., s. dort.

II. 1 [5] ([226])[e] etc. (s. II. 1 [5] ([226]) und II. 1. [5] ([226])[d+e]) = II. 1 [3] ([224])[e] etc., s. dort.

II. 1 [6] ([227])[a–d] etc. (s. II. 1 [6] ([227])) auch = VV. 44 (IV. 6) [21], wo aber in [a] *sataṃ, pasatthā* mit v. l. *pasaṭṭhā*, in [b] *ye tāni*, aber in der Version Par. Dīp. IV. 193 *etāni*.
und vgl. S. I. 4. 3. 7 [2a–c] (I. 21) = PV. II. 9 [75a–c] ([74a–c] in Par Dīp. III. 140). J. 424 [5a–c].
Viceyyadānaṃ sugatappasatthaṃ* (B °*saṭṭham*) (PV. u. J. *Viceyya dānaṃ*. J. °*ttham* ohne v. l., PV. °*seṭṭhaṃ*, in Par. Dīp. v. l. CDB °*saṭhaṃ*.)
ye dakkhiṇeyyā idha jīvaloke
*etesu dinnāni mahapphalāni.***

* *Viceyyadānam* ist natürlich Druckfehler.
** °*pphallāni* gedruckt.

II. 1 [6] ([227])
Ye puggalā aṭṭha satam (B[ai] °*ṃ*) *pasatthā*
cattāri etāni yugāni honti
te dakkhiṇeyyā Sugatassa sāvakā
etesu dinnāni mahapphalāni ([a–d] s. auch bes.)
idam pi Saṃghe ratanaṃ paṇītaṃ ([e+f] s. auch bes.)
[f] s. besonders, ebenso [e+f].

= KhP. IV [6], wo aber in [a] *satam* ohne v. l., in [e] *saṅghe* und *ratanam*. In VI. [8e] aber *ratanaṃ*.
Mvu. I. 291. 16—21*
Ye pudgalā aṣṭa sadā praśastā (C *praṇaṣṭā*)
catvāri etāni yugāni bhonti
te dakṣiṇiyā sugatena uktāḥ
etāni dinnāni mahatphalāni
idaṃ pi saṃghe ratanaṃ praṇītaṃ
21 = 8 etc., s. unter II. 1 [3] ([224])[e].

* Auch nach Fausbøll SN. p. XVI.

II. 1 [6] ([227])[e+f] etc. (s. II. 1 [6] ([227])) auch = II. 1 [7] ([228])[e+f]. [8] ([229])[e+f]. [9] ([230])[e+f]. [10] ([231])[g+h]. [11] ([232])[e+f]. [14] ([235])[e+f].
KhP. VI [7e+f]. [8e+f]. [9e+f]. [10g+h]. [11e+f]. [14e+f].
Mvu. I. 292. 4+5; 11+12; 19+20; 293. 2+3; 9+10; 16+17; 294. 1+2; 8+9.
Und vgl. [3] ([224])[d+e] etc. und [1] ([225])[d+e] etc. (s. dort).

II. 1 [6] ([227])[f] etc. (s. II. 1 [6] ([227]) und II. 1 [6] ([227])[e+f]) = II. 1 [8] ([224])[e] etc., s. dort.

II. 1 [7] ([228]) *Ye suppayuttā manasā daḷhena*
nikkāmino (B[i] *nikkhā°*) *Gotamasāsanamhi*
te pattipattā amataṃ vigayha
laddhā mudhā nibbutiṃ bhuñjamānā
[e+f] = II. 1 [6] ([227])[e+f] etc., s. dort.
[f] = II. 1 [8] ([224])[e] etc., s. dort.
= KhP. VI [7], wo aber keine v. l.
Mvu. I. 293. 5—10*
Ye yuktayogī manasā succhandasā
naiṣkramyino Gautamaśāsanasmiṃ
te prāptiprāptā amṛtaṃ vigāhya
vimuktacittā nirvṛtiṃ bhuṃjamānā
9 + 10 = 291. 20 + 21 etc., s. unter II. 1 [6] ([227])[e+f].
10 = 291. 8 etc., s. unter II. 1 [8] ([224])[e].
* Auch nach Fausbøll SN. p. XVI.

II. 1 [8] ([229]) *Yath' indakhīlo paṭhaviṃ sito siyā*
catubbhi vātehi asampakampiyo
tathūpamaṃ sappurisaṃ vadāmi
yo ariyasaccāni avecca passati
[e+f] = II. 1 [6] ([227])[e+f] etc., s. dort.
[f] = II. 1 [8] ([224])[e] etc., s. dort.
= KhP. VI [8], wo aber *vātebhi*.
Mvu. I 292. 14—20*
Yathendrakīlo pṛthivīsanniśrito syā (C *°thivīṃ, syāc*)
caturbhi vātehi asaṃprakampi
tathopamaṃ satpuruṣaṃ vademi
yo āryasatyāni sudeśitāni
gambhīraarthāni avetya paśyati.
19 + 20 = 291. 20 + 21 etc., s. unter II. 1 [6] ([227])[e+f].
20 = 291. 8 etc., s. unter II. 1 [8] ([224])[e].
* Auch nach Fausbøll SN. p. XVI.

II. 1 [9] ([230]) *Ye ariyasaccāni vibhāvayanti*
gambhīrapaññena sudesitāni
kiñcāpi te honti bhusappamattā (B[ai] *bhusaṃpa°*)
na te bhavaṃ aṭṭhamaṃ ādiyanti
[e+f] = II. 1 [6] ([227])[e+f] etc., s. dort.
[f] = II. 1 [8] ([224])[e] etc., s. dort.
= KhP. VI [9], wo aber die v. l. fehlt.
Mvu. I. 292. 22—293. 3*
Ye āryasatyāni vibhāvayanti
gambhīraprajñena sudeśitāni
kiṃcāpi te bhonti bhṛśaṃ pramattā
na te bhavāṃ (BC *bhavaṃ*) *aṣṭa upādiyanti* (B *aṣṭa samupā°*, C *aṣṭasu upā°*)

293. 2 + 3 = 291. 20 + 21 etc., s. unter II. 1 ^{6} (^{227})$^{e+f}$.
293. 3 = 291. 8 etc., s. unter II. 1 ^{3} (^{224})^{e}.

* Auch nach Fausbøll SN. p. XVI.

II. 1 ^{10} (^{231}) *Sahā v'assa* (C^{kb} B^{a} *sabhā*) *dassanasampadāya*
tayas su dhammā jahitā bhavanti
sakkāyaditthi vicikicchitañ ca
sīlabbataṃ vāpi yad atthi kiñci
catūh' apāyehi ca vippamutto
cha cābhiṭhānāni (B^{i} *chaccābh*°) *abhabbo kātuṃ*
$^{g+h}$ = II. 1 ^{6} (^{227})$^{e+f}$ etc., s. dort.
^{h} = II. 1 ^{3} (^{224})^{e} etc., s. dort.

= KhP. VI ^{10}, wo aber *cha cābhiṭhāṇāni*, und ohne die v. l., wo außerdem gedruckt *Sahāv'assa* und *tay'assu*.

= KV. I. 4. 18 (I. 109) (*Sahā v'assa*, v. l. M. *sahā vasad-dassana . tayas su . catuh' . cha cābhiṭhānāni*).

= KV. II. 2. 20 (I. 179) (*Sahā v'assa* mit derselben v. l., S_2 *sahā yassa . tayas su*, v. l. P *tassa su . catūh' . cha cābhiṭhānāni*, v. l. M *chaccābbi*°).

= KV. II. 3. 18 (I. 185 f.) (*Sahā v'assa . tayas su . catūh' . cha cābhiṭhānāni*).

= KV. II. 4. 18 (I. 193) (*Sahā v'assa . tayas su . catūh' . cha cābhiṭhānāni*).

Mvu. I. 291. 23—292. 5 *Sarvaiva yasya* (BC *tasya*) *darśanasaṃpadāyo* (BC °*pado yaṃ*)
trayo sya dharmā jahitā bhavanti
satkāyadṛṣṭivicikitsitaṃ ca
*śīlavrataṃ cāpi yad asti kiṃcit**
292. 4 + 5 = I. 291. 20 + 21 etc., s. unter II. 1 ^{6} (^{227})$^{e+f}$.
292. 5 = 291. 8 etc., s. unter II. 1 ^{3} (^{224})^{e}.

* Auch nach Fausbøll SN. p. XVI. Eine Entsprechung zu $^{e+f}$ fehlt in Mvu.

II. 1 ^{11} (^{232}) *Kiñcāpi so kammaṃ karoti pāpakaṃ*
kāyena vācā uda cetasā vā
*abhabbo so tassa paṭicchādāya**
abhabbatā diṭṭhapadassa vuttā
$^{e+f}$ = II. 1 ^{6} (^{227})$^{e+f}$ etc., s. dort.
^{f} = II. 1 ^{3} (^{224})^{e} etc., s. dort.

= KhP. VI ^{11}, wo aber *vutto*.

Mvu. I. 292. 7—12*
Kiṃcāpi śaikṣo prakaroti pāpaṃ
kāyena vācā atha cetasāpi
abhavyo so tasya nigūhanāya
abhavyatā dṛṣṭapatheṣu (BC °*pateṣu*) *uktā* (C *uktāḥ*)
11 + 12 = I. 291. 20 + 21 etc., s. unter II. 1 ^{6} (^{227})$^{e+f}$.
12 = 291. 8 etc., s. unter II. 1 ^{3} (^{224})^{e}.

* Auch nach Fausbøll SN. p. XVI.

II. 1 [12] ([233])
Vanappagumbe yathā phussitagge (C[k] *pussi°*, B[i] *bussi°*)
gimhāna māse paṭhamasmiṁ (C[kb] B[i] *°smiṁ*) *gimhe*
tathūpamaṁ dhammavaraṁ adesayi (C[kb] *°yī*) (° s. auch bes.)
nibbānagāmiṁ paramaṁhitāya
[e+f] = II. 1 [3] ([224])[d+e] etc., s. dort.
[f] = II. 1 [3] ([224])[e] etc., s. dort.
= KhP. VI [12], wo *phussitagge* ohne v. l., *paṭhamasmiṁ*, *adesayī*, *paramaṁ hitāya*.

Vgl. Mvu. I. 294. 3—6 + 8 + 9*
Gṛīṣmāṇamāse prathame caitrasmiṁ
vane pragulmā yatha puṣpitāgrā
vāteritā te surabhiṁ pravānti
evaṁvidhaṁ dhyāyino buddhaputrāḥ
8 + 9 = I. 291. 20 + 21 etc., s. unter II. 1 [6] ([227])[e+f].
9 = 291. 8 etc, s. unter II. 1 [3] ([224])[e].
* S. auch Fausbøll SN. p. XVI.

II. 1 [12] ([233])[c] etc. (s. II. 1 [12] ([233]) vgl. MV. I. 5. 7 [2c] etc., s. WZKM. XXIII.

II. 1 [13] ([234]) *Varo varaññū varado varāharo*
anuttaro dhammavaraṁ adesayi
[c+d] = II. 1 [3] ([224])[d+e] etc., s. dort.
[d] = II. 1 [3] ([224])[e] etc., s. dort.*
= KhP. VI [13], wo aber *adesayī*.
* Mvu. hat zu dieser G. keine Entsprechung.

II. 1 [14] ([235]) *Khīṇaṁ purāṇaṁ navaṁ n'atthi sambhavaṁ**
virattacittā āyatike bhavasmiṁ
te khīṇabījā avirūḷhichandā (C[kb] *°cchandā*)
nibbanti dhīrā yathāyaṁ padīpo
[e+f] = II. 1 [6] ([227])[e+f] etc., s. dort.
[f] = II. 1 [3] ([224])[e] etc., s. dort.
= KhP. VI [14], wo aber *purāṇan navan*, *avirūḷhicchandā*.
Mvu. I. 293. 12—17**
Kṣīṇaṁ purāṇaṁ navo nāsti saṁcayo
vimuktā āyatike bhavasmiṁ
te kṣīṇabījā (BC *kṣīṇavīryā*) *avirūḍhidharmā* (C *°māḥ*)
nirvānti dhīrā yatha tailadīpā
16 + 17 = I. 291. 20 + 21 etc., s. unter II. 1 [6] ([227])[e+f].
17 = 291. 8 etc., s. unter II. 1 [3] ([224])[e].
* In Fausbøll's Ausgabe gedruckt *natthisambhavaṁ*.
** Auch nach Fausbøll SN. p. XVI.

II. 1 [15] ([236])[a+b] etc. (s. II. 1 [15] ([236]) und II. 1 [15] ([236])[a+b+c]) = II. 1 [1] ([222])[a+b] etc., s. dort.

II. 1 [15] ([236])[a+b+c] etc. (s. II. 1 [15] ([236])) auch = II. 1 [16] ([237])[a+b+c] etc. [17] ([238])[a+b+c] etc., s. dort.

II. 1 [15] ([236]): [a+b] s. besonders
tathāgataṃ devamanussapūjitaṃ ([a+b+c] s. auch bes.)
Buddhaṃ namassāma suvatthi hotu ([d] s. auch bes.).
= KhP. VI [15].
In Mvu. entspricht nur I. 295. 10+11* *etādṛśaṃ devamanuṣyaśreṣṭhaṃ Buddhaṃ namasyāmi susvasti bhotu.*
* Auch nach Fausbøll SN. p. XVI.

II. 1 [15] ([236])[d] etc. (s. II. 1 [15] ([236])) vgl. II. I [16] ([237])[d] etc. (s. dort) und [17] ([238])[d] etc. (s. dort). Vgl. auch D. XXI. 1. 12 [16 d] = KV. II. 4. 20 [6 d] (I. 187)
Buddhaṃ namassāma jinaṃ janindaṃ (KV. *janindā ti*).

II. 1 [16] ([237])[a+b+c] = II. 1 [15] ([236])[a+b+c] etc., s. dort.
[d] *Dhammaṃ namassāma suvatthi hotu* ([d] s. auch bes.).
= KhP. VI [16].
Mvu. I. 295.12 hat nur *Dharmaṃ namasyāmi susvasti bhotu.**

II. 1 [16] ([237])[d] etc. (s. vor. Parall.) vgl. auch II. 1 [15] ([236])[d] etc., s. dort.

II. 1 [17] ([238])[a+b+c] = II. 1 [15] ([236])[a+b+c] etc., s. dort.
[d] *Saṃghaṃ namassāma suvatthi hotu* ([d] s. auch bes.).
= KhP. VI [17], wo aber *Saṅghaṃ.*
Mvu. I. 295. 13 *Saṃghaṃ namasyāmi susvasti bhotu.**
* In Mvu. folgen die drei Pādas *Buddhaṃ n° s° bh°, Dharmaṃ n° s° bh°* und *Saṃghaṃ n° s° bh°* unmittelbar aufeinander.

II. 1 [17] ([238])[d] etc. (s. vor. Parallele) vgl. auch II. 1 [15] ([236])[d] etc., s. dort.

II. 2 **Āmagandhasutta** (Strophen [239–252]).

II. 2 [1] ([239])[d] *na kāmakāmā alikaṃ bhaṇanti*
vgl. Dhp. [83 b] *na kāmakāmā lapayanti santo.*

II. 2 [2] ([240])[c] *sālinaṃ annaṃ paribhuñjamāno* = II. 2 [3] ([241])[c].

II. 2 [3] ([241])[c] = II. 2 [2] ([240])[c], s. dort.

II. 2 [3] ([241])[e] + erstes Wort von [f] *pucchāmi taṃ Kassapa etaṃ atthaṃ kathappakāro* (B[ai] *kathaṃpakāro*)
= MV. I. 22. 4 [1 c] + erstes Wort von [d] *pucchāmi taṃ Kassapa etaṃ atthaṃ kathaṃ*
= Nid. [282 c+d] (J. I. 83). J. 544 Einl. [1 c+d] (VI. 220) und = Mvu. III. 444. 10+11 *pṛcchāmi te Kāśyapa etaṃ arthaṃ kathaṃ.*
Vgl. M. 86 [1 c] + Anfang von [d] (II. 99) *pucchāmi taṃ samaṇa etaṃ atthaṃ kathaṃ.*
= Thag. [866 c] + Anfang von [d] (aber da *kasmā* statt *kathaṃ*).
J. 545 [247 c] + Anfang von [d] (VI. 315) *pucchāmi taṃ nāgarāj' etaṃ atthaṃ kathan nu.*
J. 524 [28 c] + Anfang von [d] *pucchāmi te* (B[d] *taṃ*) *nāgarāja* (B[d] *°je*) *taṃ* atthaṃ kath'.*

J. 545 [271 c] + Anfang von [d] (VI. 320) *pucchāmi taṃ nāgakaññe tam* atthaṃ kathan nu.*

Vgl. auch J. 544 [143 c. 145 c. 147 a] *pucchāmi taṃ Nārada etam atthaṃ* (in [145 c] mit v. l. B[d] *pucchāmi haṃ*).

J. 546 [20 c] (VI. 356) *pucchāmi taṃ Senaka etam atthaṃ.*

J. 506 [38 c] *pucchāmi taṃ nāgarāje* (B[d] °*ja*) *tam* atthaṃ.*

J. 391 [3 c] *pucchāmi taṃ devarāj' etam atthaṃ.*

J. 491 [5 c] *pucchāmi taṃ morarāja* (C[ks] °*je*) *tam* attham.*

* Überall *etam* herzustellen?

II. 2 [4] ([242])[d] *esāmagandho na hi maṃsabhojanaṃ*
= [5] ([243])[d]. [6] ([244])[d]. [7] ([245])[d]. [8] ([246])[d]. [9] ([247])[d]. [10] ([248])[d].

II. 2 [5] ([243])[a] *Ye idha kāmesu asaññatā janā.*
Vgl. [9] ([247])[a] *Ye idha pāṇesu asaññatā janā.*

II. 2 [5] ([243])[d] = II. 2 [4] ([242])[d] etc., s. dort.

II. 2 [6] ([244])[c] *adānasīlā na ca denti kassaci*
vgl. PV. II. 8 [3 c] *adānasīlā na ca saddahanti.*

II. 2 [6] ([244])[d] = II. 2 [4] ([242])[d] etc., s. dort.

II. 2 [7] ([245])[d] = II. 2 [4] ([242])[d] etc., s. dort.

II. 2 [8] ([246])[d] = II. 2 [4] ([242])[d] etc., s. dort.

II. 2 [9] ([247])[a] vgl. II. 2 [5] ([243])[a], s. dort.

II. 2 [9] ([247])[c] *dussīlaluddā pharusā anādarā* (und in [a] *Ye idha*).
vgl. A. VII. 59. 2 [8 c] (IV. 93) *dussīlarūpā pharusā anādarā* (und in [a] *Yā cīdha*).
= J. 269 Einl. [8 c] (II. 349).

II. 2 [9] ([247])[d] = II. 2 [4] ([242])[d] etc., s. dort.

II. 2 [10] ([248])[d] = II. 2 [4] ([242])[d] etc., s. dort.

II. 2 [11] ([249])[a+b+f] *Na macchamaṃsaṃ nānāsakattaṃ*
na naggiyaṃ (C[k] *na nākattaṃ*) *muṇḍiyaṃ jaṭā jallaṃ kharājināni vā*
sodhenti maccaṃ avitiṇṇakaṃkhaṃ.
vgl. Dhp. [141] *Na naggacariyā* na jaṭā na paṃkā*
nānāsakā (C[k] *nunāsakā*) *thaṇḍilasāyikā* (B[r] *taṇḍila*°) *vā* (B[r] *ca*)
rajovajall' (B[r] *rajojallaṃ*, S[k] *rajo ca jallaṃ*, 1. Auṣg. *rajovajallaṃ*) *ukkuṭikappadhānaṃ*
*sodhenti maccaṃ avitiṇṇakaṃkhaṃ.***

* In Fausbøll's 2. Ausg. °*caryā* gedruckt.

** Auch von Fausbøll SN. p. XVI verglichen.

Divy. XXIII [1] ([339]) *Na naṃnacaryā na jaṭā na paṅko*
nānāsanaṃ sthaṇḍilaśāyikā vā
na rajomalaṃ notkuṭukaprahāṇaṃ
*viśodhayen moham aviśirṇakāṅkṣam.**

Mvu. III. 412. 15—18.
Na muṇḍabhāvo na jaṭā na paṃko (BM *paṃkā*)
nānāsanaṃ (BM °*nā*) *thaṇḍilaśāyikā vā*
rajojalaṃ votkuṭukaprahāṇaṃ

*duḥkhapramokṣaṃ na hi tena bhoti.**
Mbb. III 18455 (Calc.)
Na jaṭādhāraṇād vāpi na tu sthaṇḍilaśayyayā
*nityaṃ hy anaśanād vāpi jarā maraṇam eva ca . . .**

* Auch von Fausbøll Dhp. 2. Ausg. p. 33 verglichen.

II. 2 12 (250)a *Sotesu gutto vijitindriyo care*
vgl. SN. IV. 16 17 (971)c *so tesu gutto yatacārī gāme.*

II. 2 12 (250)d *na lippatī* (Ckb *lippati*, Bai *limpati*) *diṭṭhasutesu dhīro*
= IV. 2 7 (778)d* *na lippatī* (Ck Ba *lippati*, Bi *limpati*) *d° dh°*
(= Nm. II. 27 d = 28 d (47 u. 52) *na limpatī* (v. l. *lippatī*) *d° dh°*).
Vgl. auch IV. 13 19 (918) c+d . . . . . *diṭṭhigatehi dhīro*
na lippatī (Cb *lippa*, Ck Ba *lippati*, Bi *limpati* . . . . (=
Nm. XIII 37 c+d (310) = 38 c+d (312), aber *limpatī*),
welche Stelle mit IV. 2 7 noch weiter verknüpft ist, s. zu
IV. 2 7 (778).

* Auch nach Fausbøll SN. p. XVI.

II. 2 13 (251)d *nirāmagandho asito durannayo.*
vgl. SN. III. 11 39 (717)c *nirāmagandho asito* = Mvu. III. 388. 16a.

II. 3 **Hirisutta** (Strophen 253–257).
= J. 363 1–5.*

* Auch nach Fausbøll SN. p. XVI.

Im Einzelnen:

II. 3 1 (253) *Hirin tarantaṃ vijigucchamānaṃ*
sakkhāham asmi iti bhāsamānaṃ
sayhāni kammāni anādiyantaṃ
n'eso maman ti iti naṃ vijaññā.
= J. 363 1, wo aber in b *tavāham asmī* (Cks Bd *asmiṃ*)
iti, c *seyyāni*, d *taṃ* (Bid *naṃ*).

II. 3 2 (254)* *Ananvayaṃ* (Ba 1. Hd. u. Bi *atthanv°*) *piyaṃ vācaṃ*
yo mittesu pakubbati
akarontaṃ bhāsamānaṃ
parijānanti paṇḍitā (c+d und d s. auch besonders).
Vgl. bezw. = J. 380 5 a+b + 6 c+d.
Aphalaṃ madhuraṃ vācaṃ yo mittesu pakubbati (Bd *pakkappati*)
akarontaṃ bhāsamānaṃ parijānanti paṇḍitā.

* In J. 363 keine Entsprechung für a+b.

II. 3 2 (254) c+d etc. (s. II. 3 2 (254)) = J. 363 2 c+d.
Auch = J. 320 2 c+d. 380 6 c+d. Thag. 226 c+d = 262 c+d = 322 c+d
und = S. I. 4. 5. 3 2 c+d (I. 24) *akarontam bhāsamānānaṃ*
(B *abhāsamānam*) *p° p°*.

* Die Identität von J. 320 2, 363 2 und 380 6 hat schon Fausbøll, Jāt. Bd. III. 196 und 253 konstatiert.

II. 3 2 (254) d etc. (s. II. 3 2 (254) u. 2 (254) c+d) vgl. auch S. XXXVI. 3.
6 4 d (IV. 206). 12. 4 4 d (IV. 218) und J. 467 12 d *parijānāti paṇḍito.*

II. 3 [3] (255) *Na so mitto yo sadā appamatto*
bhedāsaṃkī randham evānupassī
yasmiṃ ca seti urasīva puṭṭho
sa ve mitto yo parehi abhejjo
= J. 363 [3], wo aber in [c] *yasmiñ*, in [d] *abhejjo parehi* (v. l. C[ks] *abhejje*, B[d] *abhajjo*, B[i] *abhesajje* u. °*jja*).
Auch = J. 361 [5], wo aber *yasmiñ ca seti*, *yo abhejjo parehīti* (B[id] *paresīti*).

II. 3 [4] (256)[a] etc. (s. II. 3 [4] (256)) auch = It. 104 [1a], wo aber vv. ll. DE. *pāmojja*°, B *pāmujjakaraṇa*, C °*karaṇaṭṭhāṇaṃ*, PPa °*kāraṇaṃ*.

II. 3 [4] (256) *Pāmujjakaraṇaṃ ṭhānam* ([a] s. auch besonders)
pasaṃsāvahanaṃ sukhaṃ
phalānisaṃso bhāveti
vahanto porisaṃ dhuraṃ.
= J. 363 [4], wo aber *ṭhānaṃ* v. l. B[i] *pāmojja*°.

II. 3 [5] (257) *Pavivekarasam pītvā*
rasaṃ upasamassa ca
niddaro hoti nippāpo
dhammapītirasaṃ pivaṃ.
= J. 363 [5], wo aber in [a] °*rasaṃ*, in [b] °*samessa* (B[id] *samassa*).
Auch = Dhp. 205 *Pavivekarasaṃ p*°.
r° *upasamassa* (C[k] S[k] *upasamessa*, 1. Ausg. °*same 'ssa*) *ca*.
etc. = SN. [5] (257).*

* Alle drei Entsprechungen sind von Fausbøll, Dhp., 2. Ausg., S. 47 schon notiert, die von SN. und Dhp. auch SN. p. XVI und die von Dhp. und J. auch J. Bd. III. 196.

II. 4 **Mahāmaṅgalasutta** (Strophen 258–269).
= KhP. V.*

* Schon von Fausbøll SN. p. XVII verglichen. Die Gāthā-Zahlen sind im SN.-Sutta und KhP.-Sutta um 1 verschieden, weil in der KhP.-Ausgabe der vorangeschickte Prosa-Abschnitt mit numeriert ist.

II. 4 [1] (258) *Bahū devā manussā ca maṅgalāni acintayuṃ*
ākaṃkhamānā sotthānaṃ brūhi maṅgalam uttamaṃ.
= KhP. V [2], wo aber *ākaṅkh*°.

II. 4 [2] (259) *Asevanā ca bālānaṃ paṇḍitānañ ca sevanā*
pūjā ca pūjanīyānaṃ etaṃ maṅgalam uttamaṃ
([d] s. auch besonders).
= KhP. V [3].

II. 4 [2] (259)[d] etc. (s. II. 4 [2] (259)) auch = II. 4 [3] (260)[d]. [4] (261)[d]. [5] (262)[d]. [6] (263)[d]. [7] (264)[d]. [8] (265)[d]. [9] (266)[d]. [10] (267)[d]. [11] (268)[d]. KhP. V [4]d. [5]d. [6]d. [7]d. [8]d. [9]d. [10]d. [11]d. [12]d.
J. 406 Comm. [d] (III. 369) (mit v. l. B[d] *etaṃ*) (s. unter II. 4 [4] (261)).

II. 4 [3] (260)[a] etc. (s. folg. Par.) vgl. auch LV. IV [17b] *mitraṃ pratirūpadeśavāsaṃ ca.*

II. 4 [3] ([260]) *Patirūpadesavāso* (B[ai] *paṭi*°) *ca* ([a] s. auch bes.)
pubbe ca katapuññatā
attasammāpaṇidhi ca [d] = II. 4 [2] ([259])[d] etc., s. dort.
= KhP. V [4], wo aber die v. l. nicht vorhanden.

II. 4 [4] ([261]) *Bāhusaccañ ca sippañ ca vinayo ca susikkhito*
subhāsitā ca yā vācā [d] = II. 4 [2] ([259])[d] etc., s. dort.
= KhP. V [5].
Auch = J. 406 Comm. (III. 369).*

* Auch Fausbøll J. III. 369 hat die Entsprechung von J. und KhP. notiert.

II. 4 [5] ([262])[a] etc. (s. II. 4 [5] ([262])) auch = A. III. 45 [1c] (I. 151)
mātāpitu upaṭṭhānaṃ.

II. 4 [5] ([262]) *Mātāpitu upaṭṭhānaṃ* ([a] s. auch bes.)
puttadārassa saṅgaho
anākulā ca kammantā [d] = II. 4 [2] ([259])[d] etc., s. dort.
= KhP. V [6].

II. 4 [6] ([263]) *Dānañ ca dhammacariyā ca ñātakānañ* ca saṅgaho*
anavajjāni kammāni [d] = II. 4 [2] ([259])[d] etc., s. dort.
= KhP. V [7].

* *nātakānañ* in KhP. ist wohl Druckfehler.

II. 4 [7] ([264]) *Ārati virati pāpā majjapānā ca saññamo*
appamādo ca dhammesu [d] = II. 4 [2] ([259])[d] etc., s. dort.
= KhP. V [8].

II. 4 [8] ([265]) *Gāravo ca nivāto ca santuṭṭhī* (C[b] B[ai] °*i*) *ca kataññutā*
kālena dhammasavanaṃ [d] = II. 4 [2] ([259])[d] etc., s. dort.
= KhP. V [9], wo in [b] die v. l. nicht vorhanden, und in [c] °*ṇaṃ*.

II. 4 [9] ([266]) *Khantī ca sovacassatā samaṇānañ ca dassanaṃ*
kālena dhammasākacchā [d] = II. 4 [2] ([259])[d] etc., s. dort.
= KhP. V [10].

II. 4 [10] ([267])[a] etc. (s. II. 4 [10] ([267])) vgl. auch A. VI. 43. 2 [6a]
(III. 346) *tapo ca brahmacariyaṃ* (TM$_7$ °*yañ ca*).

II. 4 [10] ([267]) *Tapo ca brahmacariyā ca* ([a] und [a+d] s. auch bes.)
ariyasaccāna dassanaṃ
nibbānasacchikiriyā ca
[d] = [2] ([259])[d] etc., s. dort. ([a+d] s. besonders.)
= KhP. V [11].

II. 4 [10] ([267])[a+d] etc. (s. II. 4 [10] ([267])) vgl. auch SN. III. 9 [62] ([655])[a+d]
= Thag. [631a+d]
Tapena brahmacariyena
etaṃ brāhmaṇaṃ (Thag. °*ṇam*) *uttamaṃ.*

II. 4 [11] ([268]) *Phuṭṭhassa* (C[kb] *pu*°) *lokadhammehi*
cittaṃ yassa na kampati
asokaṃ virajaṃ khemaṃ ([c] und [c+d] s. auch bes.)
[d] = [2] ([259])[d] etc., s. dort. ([c+d] s. besonders.)
= KhP. V [12], wo *Phuṭṭhassa* ohne v. l.

II. 4 ^{11} (^{268}) ^{c} etc. (s. II. 4 ^{11} (^{268}) und s. II. 4 ^{11} (^{268}) $^{c+d}$) auch = Thag. $^{227\,c.\ 263\,c}$. Thīg. $^{361\,a}$.

Vgl. auch SN. III. 9 ^{13} (^{636}) ^{c} = Dhp. $^{412\,c}$ *asokaṃ virajaṃ suddhaṃ* (entspr. Dutr.-B. 3 ^{c} *aśaga viraya budhu).*

PV. II. 3 $^{35\,a}$ ($^{35\,c}$ in ParDīp. III. 85). 4 $^{19\,a}$ ($^{16\,c}$ in ParDīp. III. 92) *asokaṃ virajaṃ ṭhānaṃ* (an der zweiten Stelle in ParDīp. mit v. l. CDB. *khemaṃ* statt *ṭhānaṃ*). It. 43 $^{2\,d}$. 51 $^{2\,f}$. 73 $^{3\,f}$ *asokaṃ virajaṃ padaṃ.*

II. 4 ^{11} (^{268}) $^{c+d}$ etc. (s. II. 4 ^{11} (^{268})) = bzw. vgl. A. VI. 45. 3 $^{16\,c+d}$ (III. 354)

asokaṃ virajaṃ khemaṃ etaṃ āṇaṇyam uttamaṃ (v. l. Ph. *ananam*, M *aṇaṇam*, M$_8$ *anattam*, M$_6$ *ānañaṃ*). Vgl. auch Dhp. $^{192\,a+b}$ *Etaṃ kho saraṇaṃ khemaṃ etaṃ saraṇam uttamaṃ* = Sum. I. 233 $^{3a+b}$. Mpū. 335 $^{3a+b}$ und

Divy. XII. $^{10\,a+b}$ (^{164}) *Etac charaṇaṃ śreṣṭhaṃ*
etaṃ saraṇam uttamaṃ.

II. 4 ^{12} (^{269}) *Etādisāni katvāna*
sabbattha-m-aparājitā (^{b} s. auch bes.)
sabbattha sotthiṃ gacchanti
taṃ tesaṃ maṅgalam uttamaṃ.
= KhP. V ^{13}.

II. 4 ^{12} (^{269}) ^{b} etc. (s. II. 4 ^{12} (^{269})) vgl. auch S. V. 8. 5 $^{2\,d}$ (I. 134) *sabbattham aparājito.*
Mil. 346 $^{2\,b}$ *sabbattha-m-aparājitaṃ.*

II. 4 ^{12} (^{269}) ^{c} etc. (s. II. 4 ^{12} (^{269})) vgl. LV. XXIV $^{154\,c}$ (391. 18) *sarvatra svasti gacchadhvaṃ* (und Schluß von ^{b} *arhantam anukampitāḥ* anklingend an den Schluß von ^{b}).

II. 5 **Sūcilomasutta** (Strophen $^{270-273}$).
= S. X. 3. 11. G. + 12 $^{1-3}$ (I. 207 f.).

Im Einzelnen:

II. 5 ^{1} (^{270}) *Rāgo ca doso ca kutonidānā*
aratī rati lomahaṃso kutojā
kuto samuṭṭhāya mano vitakkā
kumārakā dhaṃkam (C^{kb} *vaṃ°*) *iv' ossajanti* (^{d} s. auch bes.).
= S. X. 3. 11, wo aber *kuto nidānā*, *arati rati*, *manovitakkā*, *dhaṅkam* ohne v. l.

II. 5 ^{1} (^{270}) ^{d} etc. (s. II. 5 ^{1} (^{170})) auch = II. 5 ^{2} (^{271}) ^{d} etc., s. dort.

II. 5 ^{2} (^{271}) *Rāgo ca doso ca itonidānā*
aratī ratī lomahaṃso itojā
ito samuṭṭhāya mano vitakkā
kumārakā dhaṃkam (C^{kb} *vaṃ°*) *iv' ossajanti* (^{d} s. auch bes.).
= S. X. 3. 12 ^{1}, wo aber *ito nidānā*, *arati rati*, *manovitakkā*, *dhaṅkam.*

Auch = N^{m}. I. ^{21} (15). XIV. ^{22} (341 f.). XVI. ^{25} (449).

Rāgo ca doso ca itonidānā
arati rati l° ito jāto (XIV. [22] *aratī rati, itojāto*, XVI [25] *aratī ratī, itojāto*)
i° s° manovitakkā (XVI [25] *manovitakko*)
k° dhaṃkam ivossajjanti.
Auch = N°. XVIII. [39] ([261]), aber:
Rāgo doso ca moho ca itonidānā ([a] s. auch besonders).
aratī rati lomahaṃso itojā
ito samuṭṭhāya mano vitakkā
kumārakā dhaṃkam ivosajjanti.
Zu [a] vgl. auch Mahāmāyūrī Vidyārājñī, Zapiski Bd. XI. 260.
12 [a] v. u. 10 [a] v. u. 8 [a] v. u. *rāgo dveṣaś ca mohaś ca.*

II. 5 [2] ([271]) [d] etc. (s. II. 5 [2] ([271])) = II. 5 [1] ([270]) [d] etc., s. dort.

II. 5 [3] ([272]) *Snehajā attasambhūtā*
nigrodhasseva khandhajā
puthū visattā kāmesu
māluvā va vitatā vane ([d] s. auch besonders).
= S. X. 3. 12 [2].

II. 5 [3] ([272]) [d] etc. (s. II. 5 [3] ([272])) vgl. auch Dutr. C[ro] 32 [b] *malua vavi lata-vani*, anscheinend verlesen oder verschrieben für *m° va vitata vani.**
Es entspricht Dhp. [162 b] *māluvā*** *sālam iv' otataṃ.*
* S. Verfasser ZDMG., 60, 485.
** Wofür Fausbøll in der 2. Ausg., schwerlich mit Recht, gegen alle Mss. *mālvā* hergestellt hat.

II. 5 [4] ([278]) *Ye naṃ pajānanti yatonidānaṃ*
te naṃ vinodenti suṇohi yakkha
te duttaraṃ ogham imaṃ taranti
atiṇṇapubbaṃ apunabbhavāya ([c+d] s. auch besonders).
= S. X. 3. 12 [3], wo aber *duttaram.*

II. 5 [4] ([278]) [c+d] etc. (s. II. 5 [4] ([278])) vgl. auch Ud. VII. [1 c+d]
evaṃ vimutto udatāri oghaṃ
atiṇṇapubbaṃ apunabbhavāya.
= Netti 63 [c+d], wo v. l. B_1 *°tari.*

II. 6 **Dhammacariyasutta** (Strophen [274–283]).

II. 6 [1] ([274]) [d] *agārasmā anagāriyaṃ* (B^{ai} *anāgā°*), mit vorangehendem *pabbajito* in [c],
= S. IV. 3. 2. 10 [b] (I. 120) (ohne v. l.), mit vorangehendem *pabbajito* in [a].
PV. II. 13 [17 b] (ParDīp. III. 167 aber *gārasmā anagāriyaṃ*), mit in [a] vorangehendem *pabbajja-upagatā* (v. l. B *pabbajjitā*) in der Ausg., *pabbajitā* (vv. ll. D *pabbajjitvā*, S_1 S_2 *pabbajja-upagatā*, MCB *pabbajjitā*) in ParDīp. III. 167.
Thag. [46 b] (= S. a. a. O. und also) mit vorangeh. *pabbajito*).
Thag. [48 b], mit vorangeh. *pabbajito.*
Thag. [107 b], mit vorangeh. *Pabbajiṃ.*

Thag. 136 b, mit vorangeh. *pabbajito.*
Thag. 380 b (= 136 b und also) mit vorangeh. *pabbajito.*
Thag. 605 b (= 136 b etc., und also) mit vorangeh. *pabbajito.*
Thag. 645 b (= 48 b, und also) mit vorangeh. *pabbajito.*
Thag. 688 b (= 136 b etc., und also) mit vorangeh. *pabbajito.*
Thag. 1209 b (mit v. l. A *agārā*, BC *agārasmiṃ*), mit vorangeh. *Nikkhantaṃ.*
Thīg. 92 b (in ParDīp. V. 89 aber *agārasmānagāriyaṃ*) mit vorangeh. *pabbajitvāna* (v. l. B *pabbajji°*).
Thīg. 226 d (v. l. P *anā°*), mit vorangeh. *pabbajiṃ* (v. l. BCLS und ParDīp. V. 195 *°ji*) in c.
Ap. in ParDīp. V. 195 62 b (analog Thag. 136 b etc. und also) mit vorangeh. *pabbajitā.*
Vgl. auch *agārasmānagāriyaṃ* S. VIII. 1. 6 1 b (I. 185) (= Thag. 1209 b und also) mit vorangehendem *Nikkhantaṃ.* S. IX. 2. 4 2 b (I. 198) mit vorangeh. *pabbajito.*
Thīg. 92 b in der Version ParDīp. V. 89, s. oben.
Ap. in ParDīp. V. 182 84 b (im übrigen = Ap. in ParDīp. V. 195 62 b und also) mit vorangeh. *pabbajitā.*
Vgl. auch SN. V. 1 28 (1003) b *agārā anagāriyaṃ* mit vorangehendem *pabbajati.*

II. 6 4 (277) b = I. 11 7 (199) d etc., s. dort.

II. 6 4 (277) d *maggaṃ nirayagāminaṃ* vgl. auch J. 529 67 b *maggaṃ duggatigāminaṃ.*
A. III. 48 4 b (I. 153) = V. 40. 3 4 b (III. 44) *maggaṃ sugatigāminaṃ* (V. 40 4 b mit v. l. MThS *saggaṃ*).
S. XXXVI. 1 2 b (IV. 204) *maggañ ca khayagāminaṃ* = It. 52 2 b. 54 2 b. 56 2 b (an der letzten Stelle mit v. l. Pa *maggañ cassa kh°*).

II. 6 5 (278) c etc. (s. II. 6 5 (278) c+d) = CV. VII. 4. 6 2 c. Pv. XII. 3 4 c. 7 c (Vin. V. 165). A. VIII. 16. 4 2 c (IV. 196). Thag. 502 c.

II. 6 5 (278) c+d *sa ve tādisako bhikkhu* (c s. auch besonders) *pecca* (B^{ai} *pacca*) *dukkhaṃ nigacchati*
vgl. Thag. 502 c+d *sa ve tādisako bhikkhu evaṃ pecca na socati.*

II. 6 6 (280) c+d *pāpicchaṃ pāpasaṃkappaṃ pāpaācāragocaraṃ*
vgl. D. XXXI. 6 a+b (192) *pāpamitto pāpasakho pāpaācāragocaro.*
Vgl. auch SN. II. 6 9 (282) c+d etc., s. dort.

II. 6 8 (281) a etc. (s. II. 6 8 (281)) auch = J. 492 7 c. Vgl. auch Mvu. II. 343. 18, *sarve samagrā pramuditavegajātā.*

II. 6 8–10 (281–283) = A. VIII. 10. 5 3–5 (IV. 172). II. 6 8 c–10 b (281 c–283 b) auch = Mil. 414 1+2.*

* Auch nach Fausbøll SN., p. XVII.

Im Einzelnen:

II. 6 [8] ([281]) *Sabbe samaggā hutvāna* ([a] s. auch besonders).
abhinibbijjayātha naṃ
kāraṇḍavaṃ niddhamatha
kasambuṃ apakassatha (B[ai] *avak°*) ([c+d] s. auch bes).
= A. VIII. 10. 5 [3], wo aber *°bbajjayātha*, v. l. M *°yetha*, Ph *°jjeyyātha*, T *°bbi°*. v. l. MPh *karaṇḍavaṃ*, M *°vi*. v. l. TM$_7$ *°buñ*, M$_7$ *cāpakassathā*, T *cāpassatha*, M$_6$ *cāpakassa ca*.

II. 6 [8] ([281])[c+d] etc. (s. II. 6 [8] ([281])) auch = Mil. 414 [1a+b], wo *kasambuñ cāpakassatha* mit v. l. M *kasambu upakassatha*.

II. 6 [9] ([282]) *Tato palāpe vāhetha*
assamaṇe samaṇamānine ([b] s. auch besonders).
niddhamitvāna pāpicche
pāpaācāragocare ([c+d] s. auch besonders).
= A. VIII. 10. 5 [4], wo aber v. l. M[6] *palāpo*, MPh *°lāse*; in [b] *°mānino*. v. l. MPhM$_8$ *asamaṇe*, M$_7$ *°no*, M$_8$ *samaṇo samaṇamānino*, M$_7$ *samanānino*; in [c] v. l. S *°tvā °ccham*; in [d] v. l. TM$_6$M$_7$ *pāpā°*, S *pāpalūcā°*.
= Mil. 414 [1c–2b], ohne Abweichungen von SN.

II. 6 [9] ([282])[b] (s. II. 6 [9] ([282])) vgl. auch Thīg. [305b] *asamaṇā samaṇamānino*.

II. 6 [9] ([282])[c+d] etc. (s. II. 6 [9] ([282])) vgl. auch II. 6 [6] ([280])[c+d] etc., s. dort.

II. 6 [10] ([283])[a+b] etc. (s. [10] ([283])) auch = Mil. 414 [2c+d].

II. 6 [10] ([283]) *Suddhā suddhehi* saṃvāsaṃ*
kappayavho patissatā ([a+b] s. auch bes.).
tato samaggā nipakā
dukkhass' antaṃ karissatha ([c+d] und [d] s. auch bes.).
= A. VIII. 10. 5 [5], wo aber *patissatā* mit v. l. S *paṭi°*.
= Mil. 411 [2]**, ohne Abweichung von SN.

* A. VIII. 10. 5 [5] ist *suddhāsuddhehi* gedruckt, was aber in den Corrections S. 476 berichtigt ist.

** Auch nach Trenckner Mil. p. 430 und Fausbøll SN., p. XVII.

II. 6 [10] ([283])[c+d] etc. (s. II. 6 [10] ([283])) vgl. auch Dhp. [376c+d] *tato pāmojjabahulo dukkhass' antaṃ karissati* (mit noch anderen Anklängen im Vorhergehenden) und vgl. S. IX. 11. 4 [2e+f] (I. 203) *t° p° d° a° karissasi* (ohne weitere Anklänge).
(Dhp. [375+376] vgl. aber auch SN. II. 11 [8d+4a], s. unten).

II. 6 [10] ([283])[d] etc. (s. II. 6 [10] ([283]) und [10] ([283])[c+d]) auch = Dhp. [275b]. It. 39 [2d]. Ap. in ParDīp. V. 157 [190d]. Mil. 380 [d]. Vgl. S. IX. 11. 4 [2f] (I. 203) (s. vorige Parall.). Thīg. [167d] *dukkhass' antaṃ karissasi*.
(In Thīg. v. l. CP *karissati*.)
D. XVI. 3. 51 [3d]. S. VI. 2. 4. 18 [2d]. 23 [2d] (I. 157). Dhp. [376d].

(s. vorige Parall.). Thag. $^{84\,d.\ 257\,d}$. KV. II. 5. 22 $^{2\,d}$ (I. 203). Mpū. 23 $^{2\,d}$ *dukkhass' antaṃ* karissati* (in der Version DhpA. 619 von Dhp. ^{376} *d° a° karissasi*), auch = Dutr. A^2 6^{d} *dukhusata kariṣa[t]i.*

Divy. IV. $^{2\,d}$ (68) *duḥkhasyāntaṃ kariṣyati* = Av. I. $^{2\,d}$ (5) und noch oft in Av. (Alle diese Stellen, mit Ausnahme von D., Dhp. und Thag. ^{84}, haben zwei ganze Gāthās miteinander gemein, mit D. eine Gāthā, mit Dhp. und Thag. ^{84} und diese unter sich nur diesen Pāda.)

A. IV. 25. 2 $^{2\,e}$ (II. 26) = It. 35 $^{2\,e}$. 36 $^{2\,e}$ *dukkhass' antaṃ karissanti* (gehört dem Gedankenzusammenhange nach näher mit Dhp. $^{275\,b}$ (vgl. ^{10} (^{283})^{d}) zusammen).

PV. IV. 3 $^{33\,a}$ (nach der Zählung von ParDip. III. 248) *Dukkhass' antaṃ karissare.*

S. II. 3. 5. 2 $^{1\,f}$ (I. 61) = IX. 13. 3 $^{1\,f}$ (I. 204) *dukkhass' antam akaṃsu te.*

Mvu. I. 269. 3^{b} *duḥkhasyāntaṃ kariyati.*

* *antam* in S. VI. 2. 4. 23 $^{2\,d}$ ist natürlich Druckfehler.

II. 7 **Brāhmaṇadhammikasutta** (Strophen $^{284-315}$).

II. 7 ^{1} (^{284})$^{a+b}$ *Isayo pubbakā āsuṃ saññatattā tapassino*
vgl. VV. 63 $^{17\,a+b}$ (V. 13 $^{17\,a+b}$) *Isayo cāpi ye santā saññatattā tapassino* =
PV. II. 6 $^{14\,a+b}$ *Isayo vā pi ye santā saññatattā tapassino.*
Vgl. auch J. 511 $^{18\,c+d}$ *ye cāpi isayo loke saññatattā yasassino.*

II. 7 ^{1} (^{284})^{c} *pañca kāmaguṇe hitvā* = II. 11 ^{3} (^{337})^{a} etc. (s. dort) und = Thag. $^{892\,c}$.

II. 7 ^{2} (^{285})$^{a+b}$ *Na pasū brāhmaṇān' āsuṃ na hiraññaṃ na dhāniyaṃ*
vgl. bezw. = J. 520 $^{6\,a+b}$ *Na te puttā bhavissanti na hiraññaṃ na dhāniyaṃ.*

II. 7 ^{4} (^{287})^{a} *Nānārattehi vatthehi** = J. 487 $^{11\,a}$.
Vgl. auch C. I. 4 $^{3\,c}$ *nānārattāni vatthāni.*
J. 544 $^{178\,e}$ *nānārattānaṃ vatthānaṃ.*

* *vatthehi* ist augenscheinlich Druckfehler.

II. 7 ^{5} (^{288})^{a} *Avajjhā brāhmaṇā āsuṃ*
vgl. Mbh. V. 36 $^{66\,a}$ *avadhyā brāhmaṇā gāvo* (= Calc. V. $^{1325\,a}$ *abadhyā br° gāvo*). S. WZKM. XX. 365.
Vgl. auch J. 547 $^{322\,a}$ *Avajjho brāhmaṇo dūto.*
und Ind. Spr.^{2} 664^{a} *Avadhyo brāhmaṇo, bālaḥ.*

II. 7 ^{5} (^{288})^{b} *ajeyyā dhammarakkhitā* (und ^{4} (^{287})^{c} *phītā*)
vgl. J. 539 $^{87\,b}$ *ajeyye dhammarakkhite* (und ^{a} *phīte*).

II. 7 ^{5} (^{288})^{c} s. unter I. 7 ^{26} (^{141})^{c}.

II. 7 ^{6} (^{289})^{b} *komārabrahmacariyaṃ* cariṃsu te*
vgl. SN. $^{1128\,c}$ *brahmacariyam acariṃsu* (B^{i} *acā°*) =

N^{c}. XVII $^{15\,c=16\,c}$ (203) (ohne die v. l. *acā°*).
Ap. in ParDīp. V. 273 $^{9\,d}$ *brahmacariyaṃ cariṃsu tā.*
Vgl. auch Ap. in ParDīp. V. 103 $^{18\,a}$ *Komāriṃ brahmacariyaṃ* (v. l. P *komārabr°*) = 113 $^{17\,a}$ (v. l. P *komāraṃ br°*) = 131 $^{31\,a}$ (v. l. A *komārī*, P *komāraṃ*) = 181 $^{15\,a}$ (v. l. P *komārabr°*) = 192 $^{23\,a}$ (dieselbe v. l.). (Da die G. aller dieser Ap.-Stellen z. T. übereinstimmt mit V. 273 ^{9}, die *brahmacariyaṃ cariṃsu tā* enthält, so gehören die Stellen alle auch mit unserer SN.-Stelle zusammen).

* In Fausbøll's Ausgabe ist [*komāra-*] eingeklammert.

II. 7 ^{9} (^{202}) *Brahmacariyañ ca sīlañ ca* ($^{a+d}$ s. auch besonders)
ajjavaṃ maddavaṃ tapaṃ
soraccaṃ avihiṃsañ ca (^{c} s. auch besonders)
khantiñ cāpi avaṇṇayuṃ ($^{a+d}$ s. auch besonders)
vgl. J. 385 ^{4} = J. 396 Komm. (III. 320) = J. 415 Komm. (III. 412)* = J. 534 ^{88}
Dānaṃ sīlaṃ pariccāgaṃ
ajjavaṃ (°*m* 415) *maddavaṃ tapaṃ*
akkodhaṃ (396 °*am*) *avihiṃsā* (534 °*sañ*) *ca*
khantī (415 °*ti*, 534 °*tiñ*) *ca avirodhanaṃ.*

* J. III. 412 auch von Fausbøll SN. p. XVII verglichen.

II. 7 ^{9} (^{202})$^{a+d}$ (s II. 7 ^{9} (^{202})) auch = II. 7 ^{11} (^{204})$^{c+d}$.

II. 7 ^{9} (^{202})^{c} (s. II. 7 ^{9} (^{202})) vgl. auch A. VI. 43. 2 $^{5\,c}$ (III. 346) *s° avihiṃsā ca.*

II. 7 ^{11} (^{204})$^{c+d}$ = II. 7 ^{9} (^{202})$^{a+d}$, s. dort.

II. 7 ^{12} (^{205})^{f} *nāssu* (C^{kb} *nāsu*) *gāvo haniṃsu te* = II. 7 ^{14} (^{207})^{d} (o. v. l.).

II. 7 ^{13} (^{206})$^{a+b}$ *yathā mātā pitā bhātā aññe vāpi ca ñātakā*
vgl. Dhp. $^{43\,a+b}$ *Na taṃ mātā pitā kayirā* aññe vāpi ca ñātakā.*

* Fausbøll hat in der 2. Ausgabe *kayrā* gedruckt, gegen die Mss.

II. 7 ^{14} (^{207})^{c} *etam atthavasaṃ ñatvā* = Dhp. $^{289\,a}$ (= Mpū. 215 $^{3\,a}$. DhpA. 344 $^{2\,a}$. ParDīp. V. 112 $^{2\,a}$, aber *etaṃ* in ParDīp). C. I. 7 $^{6\,a}$.

II. 7 ^{14} (^{207})^{d} s. II. 7 ^{12} (^{205})^{f}.

II. 7 ^{15} (^{208})^{b} *vaṇṇavanto yasassino* = D. XX. 7 $^{1\,d.\ 2\,d.\ 3\,d.\ 4\,d.}$ 8 $^{1\,d.}$ 9 $^{2\,d.\ 4\,d.\ 6\,d.\ 8\,d.}$ S. XXII. 78. 11 $^{3\,b}$ (III. 86). A. IV. 33. 3 $^{3\,b}$ (II. 34).
Vgl. D. XVIII. 13 $^{2\,b}$. 18 $^{2\,b}$. XIX. 3 $^{2\,b}$. 17 $^{2\,b}$ *vaṇṇavante yasassino* (v. l. S^{ct} B^{m} *yasassine* in XVIII. 18 $^{2\,b}$ und XIX. 3 $^{2\,b}$).
Vgl. auch Mvu. III. 96. 21 ^{b}. 100. 22 ^{b}. 24 ^{b}. 101. 2 ^{b} *varṇavanto yaśasvinaḥ* (z. T. mit vorangehendem *yakṣā*, z. T. mit *devā* und *devāḥ*, wie in D. z. T. mit *yakkhā*, z. T. mit *deve*).
Mvu. I. 295. 21 ^{b} *varṇavantaṃ yaśasvinaṃ.*
Mahāmāyūrī Vidyārājñī, Zapiski, Bd. XI. 230. 8 ^{b} und öfter *varṇavanto yaśasvinaḥ* (mit D. XX. 7 ^{1} etc. auch der vorher-

gehende Pāda übereinstimmend: *ṛdhimanto dyutimanto* = D. *iddhimanto jutimanto*).

Ebenda XI. 221. 18[b] *varṇavantau yaśasvinau* = Bower Ms., Stück C, Blatt 3, Vorderseite Z. 4 *varṇṇavanto yaśasvinaḥ*.

Weber Ms. Part V.[6d] (JASBeng. LXII. Part I. 25) *varṇavanta yaśasvina* (mit vorhergehendem . . . *manta*, was also wohl zu *dyutimanta* zu ergänzen sein wird).

II. 7 [15] ([298])[f] *sukham edhitth'* (C[kb] *edhittha*) *ayam pajā* vgl. S. XI. 1. 1. 9[b] (I. 217) = XI. 1. 2. 9[b] (I. 218) *accantaṃ sukham edhati* (XI. 1. 1. 9 mit v. l. S [1–3] *accanta*°).

J. 141[b]. 397 [8b] *accantasukham edhati*.

J. 291 [1d] *tāva so sukham edhati*.

Einige Anklänge im Mbh. s. WZKM. XX. 358.

II. 7 [16] ([299])[d] etc. (s. II. 7 [16] ([299])[d+17] ([300])) vgl. auch

J. 493 [9d]. 545 [118d] (VI. 289) *nāriyo samalaṃkatā*.

B. II [209b]. III [27b]. IV [20b]. V [23b]. VI [18b]. VII [18b]. VIII [19b]. IX [18b]. X [20b]. XI [21b]. XII [20b]. XIII [22b]. XIV [17b]. XV [16b].* XVI [15b]. XVII [15b]. XVIII [18b]. XIX [16b]. XX [25b]. XXI [17b]. XXII [20b]. XXIII [17b]. XXIV [19b]. XXV [36b]. XXVI [15b] *nāriyo samalaṅkatā*.

J. 482 [1b. 2b] *nāriyo ca alaṃkatā* (= J. 532 [6d]. 547 [158b]. Mvu. III. 44. 15[b], diese s. aber unter II. 7 [16] ([299])[d+17] ([300])[a+c] und II. 7 [16] ([299])[d+17] ([300])[a]).

Mvu. 451. 5[b] *nāriyo ca alaṃkṛtā*. 451. 9[b] *nārīyo ca svalaṃkṛtā*.

* *samalaṇkatā* XV [16b] ist natürlich Druckfehler.

II. 7 [16] ([299])[d+17] ([300])[a] etc. (s. II. 7 [16] ([299])[d+17] ([300]) und II. 7 [16] ([299])[d+17] ([300])[a+c]) vgl. auch

J. 547 [158a+b] *Hatthiassarathe datvā nāriyo ca alaṃkatā*.

Mvu. III. 44. 15 *hastyaśvarathayānaṃ nāriyo ca alaṃkṛtā*.

II. 7 [16] ([299])[d+17] ([300])[a+c] etc. (s. II. 7 [16] ([299])[d+17] ([300]))

vgl. J. 532 [6c–e] *hatthiyānaṃ assarathaṃ nāriyo ca alaṃkatā* ([d] s. auch unter II. 7 [16] ([299])[d]) *nivesanāni rammāni* ([e] s. auch besonders unter II. 7 [22] ([305])[a]).

II. 7 [16] ([299])[d+17] ([300]) *nariyo ca* (B[ai] *nāriyo* ohne *ca*) *samalaṃkatā* ([d] s. auch besonders).

Rathe cājaññasaṃyutte ([16d+17a] s. auch besonders)

sukate cittasibbane ([b] s. auch besonders)

nivesane nivese ca ([16d+17a+c] s. bes., auch [17c+18a] s. bes.)

vibhatte bhāgaso mite ([c+d] s. auch besonders, auch [d] s. bes.).

= bzw. vgl. II. 7 [21] ([304])[b–d+22] ([305])[a+b], buchstäblich übereinstimmend, abweichend nur

[22] ([305])[a+b] *Nivesanāni rammāni* ([a] s. unten auch besonders) *suvibhattāni bhāgaso*.

II. 7 [17] ([300])[b] etc. (s. II. 7 [16] ([299])[d+17] ([300])) auch = J. 498 [6b] (mit vorangehendem *rājarathe*).

Vgl. auch J. 543 [198b] *sukatā citrasibbanā* (B[d] °*sibbino*, C[s] °*sippino*).

II. 7 17 (300) c+d (s. II. 7 16 (299) d+17 (300)) auch = J. 545 57 b–c (VI. 276) *vibhattā bhāgaso mitā*
nivesane nivese ca.

II 7 17 (300) c+18 (301) a : (17 (300) c s. unter II. 7 16 (299) d+17 (300)).
*Gomaṇḍalaparibbūḷhaṃ**
vgl. J. 538 112 c+113 a
nivesanāni rammāni (s. auch besonders unter II. 7 22 (305) a) *Gomaṇḍalaparibbūḷho.*

* *Gomaṇḍala°* ist wohl Druckfehler.

II. 7 17 (300) d (s. II. 7 16 (299) d+17 (300)) auch = J. 539 41 b.
Vgl. auch PV. I. 10 13 b. II. 7 13 d. IV. 3 35 d (36 b in ParDīp. III. 248). J. 539 26 b. 38 b. 541 121 d *vibhattaṃ bhāgaso mitaṃ.*
VV. 6 2 b. 10 b (in ParDīp. IV. 41 f. fehlen beide G's). 7 2 b (fehlt in ParDīp. IV. 44). 8 2 b. 10 b. 44 (IV. 6) 10 b. 78 (VII. 4) 6 b.
PV. III. 2 22 b (21 d in ParDīp. III. 183). J. 530 18 b *vibhattā bhāgaso mitā* (in allen VV.-Stellen außer der letzten geht in a *nivesā* voraus und in der PV.-Stelle *nivesanā*).
Mvu. I. 9. 12 b. III. 454. 11 b *vibhaktā bhāgaśo mitā.*
M. 130 1 b (III. 183). A. III. 35. 4 1 b (I. 141)* *vibhatto bhāgaso mito.*

* Auf die Entsprechung dieser M.-Partie mit A. ist schon von R. Chalmers, M. Bd. III. 183, und dieser A.-Partie mit Mvu. I. 9 von R. Morris A. Bd. I. 141 hingewiesen worden.

II. 7 18 (301) a s. oben unter II. 7 17 (300) c+18 (301) a.

II. 7 18 (301) b *nārīvaraganāyutaṃ* vgl. J. 547 10 b *nārīvaraganāyute.*
Mvu. II. 194. 10 a *nārīvaraganākīrṇaṃ.*

II. 7 19 (302) a+b *T'e tattha mante ganthetvā Okkākaṃ tad' upāgamuṃ.*
vgl. II. 7 28 (306) e+f *te tattha mante ganthetvā Okkākaṃ punam upāgamuṃ.*

II. 7 19 (302) c *pahūtadhanadhaññō si*
vgl. Ap. in ParDīp. V. 93 24 c *pahūtadhanadhaññamhi.*
VV. 63 (V. 13) 13 c *pahūtadhanadhaññāse.*
PV. II. 6 11 c *pahūtadhanadhaññāso* (v. l. B und ParDīp. III. 97 im Text *°se*, v. l. S_1 S_2 *°so*).
B. II 5 d *pahūtadhanadhaññavā.*
J. 406 2 b *pahūtadhanadhāniyaṃ.*

II. 7 19 (302) d+e *yajassu bahu te vittaṃ yajassu bahu te dhanaṃ* = II. 7 24 (307) e+f.

II. 7 20 (303) a+b *Tato ca rājā saññatto brāhmaṇehi rathesabho* = II. 7 25 (308) a+b.

II 7 20 (303) c+d *assamedhaṃ purisamedhaṃ [sammāpāsaṃ]**
vācapeyyaṃ (B a *vāja°*, B i *vācav°*) *niraggaḷaṃ*
vgl. S. III. 1. 9. 6 1 a — z. T. c *Assamedhaṃ purisamedhaṃ sammāpāsaṃ vājapeyyaṃ* (B *vācāpeyyam*, C *rājap°*) *niraggaḷaṃ. . .*

A. VIII. 1. 3 [3c+d] (IV. 151)
assamedhaṃ purisamedhaṃ sammāpāsaṃ vājapeyyaṃ niraggaḷaṃ (MPh *vācā°*, TM_6M_7 *vāca°*).
It. 27 [3c+d] *assamedhaṃ purisamedhaṃ sammāpāsaṃ vājapeyyaṃ* (C *vāca°*, BMPPa *vācā°*) *niraggaḷaṃ* (C *°ḷ°*).
Vgl. Mvu. II. 405. 11 *Aśvamedhaṃ puruṣamedhaṃ puṇḍarīkaṃ nirargaḍaṃ.*

* Von Fausbøll eingeklammert.

II. 7 [20] (303)[c+d+e] ([c+d] s. vorige Parallele)
ete yāge yajitvāna
vgl. Mvu. II. 405. 11 (s. vorige Par.) + 12[a] *etāṃ yajñāṃ yajitvāna.*

II. 7 [20] (303)[f] *brāhmaṇānaṃ adā dhanaṃ* = II. 7 [22] (305)[d].
= J. 547 [35d] (mit v. l. B[d] *dānaṃ*).
Vgl. J. 547 [23c] *brāhmaṇānaṃ adā dānaṃ.*
J. 547 [235d] *brāhmaṇānaṃ adās' ahaṃ.* (Der ganze Komplex G. [233–235] entspricht G. [33–35], wovon [35d] vorhin angeführt ist), C. I. 3 [5d]. I. 9 [20d. 30f] *brāhmaṇānaṃ adaṃ gajaṃ* (C. I. 9 enthält dieselbe Geschichte wie J. 547).

II. 7 [21] (304)[b] s. unter II. 7 [16] (299)[d].

II. 7 [21] (304)[b+c] s. unter II. 7 [16] (299)[d]+300[a].

II. 7 [21] (304)[b+c+d] + [22] (305)[a+b] s. unter II. 7 [16] (299)[d] + [17] (300).

II. 7 [21] (304)[b+c]+22 (305)[a] s. unter II. 7 [16] (299)[d]+300[a+c].

II. 7 [21] (304)[d] s. unter II. 7 [17] (300)[b].

II. 7 [22] (305)[a] (s. oben unter II. 7 [16] (299)[d] + [17] (300)) außer = den genannten Stellen (s. unter II. 7 [16] (299)[d]+[17] (300)[a+c] und unter II. 7 [17] (300)[c+18] (301)[a]) auch = J. 538 [91c=108c]. (Außerdem entspr. *adā* in S. II. 7 [22] (305)[d] dem *dadāmi* in J. 538 [91d=108d]).
Vgl. auch Mvu. III. 79. 17[b] *niveśanāni ramaṇīyāni* (v. l. B *ramyāni*, M *ramyāṇi*).

II. 7 [22] (305)[a+b] s. unter II. 7 [17] (300)[c+d].

II. 7 [22] (305)[d] s. II. 7 [20] (303)[f].

II. 7 [28] (306)[d] *bhiyyo taṇhā pavaḍḍhatha*
vgl. Dhp. [349c] *bhiyyo taṇhā pavaḍḍhati.*
LV. XVI. [25d] (242. 14) *bhuyu tṛṣa vardhati. . .*

II. 7 [23] (306)[e+f] s. unter II. 7 [19] (302)[a+b].

II. 7 [24] (307)[e+f+25] (308)[a+b] s. unter II. 7 [19] (302)[d+e] und [20] (303)[a+b].

II. 7 [32] (315)[d] *kāmānaṃ vasam upāgamuṃ* (B[a] *vasam āgamuṃ*)
vgl. J. 529 [37d. 42d] *kāmānaṃ vasam annagā* (In [37d] v. l. B[d] *anvagā*).
Mvu. III. 457. 15[b] und v. l. BM 20[b]
mā kāmānāṃ vaśam anvagā.
Mvu. III. 457. 20[b]. 458. 10[b]. 14[b]. 18[b]. 459. 2[b]. 7[b]. 12[b]. 17[b]. 460. 20[b]

kāmānāṃ vaśam anvagū.
458. 6 [b] *k° v° anvagāt.*

II. 8 **Nāvāsutta** (Strophen 316–323).

II. 8 [4] ([319])[d] *kiṃ so pare sakkhati tārayetuṃ*
vgl. II. 8 [5] ([320])[d] *kiṃ so pare sakkhati nijjhapetuṃ.*

II. 8 [8] ([323])[a] *Tasmā have sappurisaṃ bhajetha*
vgl. It. 47 [3a] *Tasmā have jāgariyaṃ bhajetha.*

II. 9 **Kiṃsīlasutta** (Strophen 324–330).

II. 9 [1] ([324])[a] *Kiṃsīlo kiṃsamācāro* = PV. II. 9 [14a] ([13a] in ParDīp. III. 118) (in ParDīp. v. l. S_1S_2 *°hāro*).
PV. IV. 3 [20a] ([19a] in ParDīp. III. 247, ohne v. l.).
Vgl. J. 382 [3a=12a] *Kiṃsīle kiṃsamācāre* (in beiden Gāthās entspricht ferner *tuvaṃ* am Ende von [b] dem *tuvaṃ* am Ende von PV. II. 9 [14] ([13])[b] und IV. 3 [20] ([19])[b]).
Vgl. auch Mpū. 517 [1c] = DhpA. 560 [1c] *kiṃsīlā kiṃsamācārā.*

II. 9 [1] ([324])[b] *kāni kammāni brūhayaṃ*
vgl. J. 473 [1a. 7a] *kāni kammāni kubbānaṃ.*

II. 9 [2] ([325])[d] *suṇeyya sakkacca subhāsitāni* = J. 522 [34c*] = Mvu. III. 373. 4 *śruṇanto satkṛtya subhāṣitāni.*
* *sabhāsitāni* im J. ist natürlich Druckfehler.

II. 9 [4] ([327])[a] *Dhammārāmo dhammarato* = Dhp. [364a*] = It. 86 [1a] = Thag. [1032a] = Dutr. B 23[a] *Dhamaramu dhamaratu* = Mvu. III. 422. 4[a] *Dharmārāmo dharmarato.*
* Auch nach Fausbøll SN. p. XVII.

II. 9 [4] ([327])[b] *dhamme ṭhito dhammavinicchayaññū*
vgl. Mbh. II. 67 [38a] *dharme sthito dharmasuto mahātmā.*

II. 9 [7] ([330])[a] etc.* (s. II. 9 [7] ([330])[a+b+c]) vgl. Dhp. [79c+d*] *ariyappavedite dhamme sadā ramati paṇḍito.*
* Von Fausbøll ist J. und Dhp. verglichen, J. Bd. III. 442.

II. 9 [7] ([330])[a+b+c] *Dhamme ca ye ariyapavedite* (C^{kb} B^a *°yappa°*) *ratā anuttarā te vacasā manasā kammanā* (B^i *°mmunā*) *ca te santisoraccasamādhisaṇṭhitā*
= J. 420 [5a+b+c] ([a] ohne v. l., in [b] v. l. B^{df} *kammunā*).

II. 10 **Uṭṭhānasutta** (Strophen 331–334).

II. 10 [1] ([331])[a] (s. II. 10 [1] ([331])) auch = II. 10 [2] ([332])[a].

II. 10 [1] ([331])[a+b] (s. II. 10 [1] ([331])) vgl. auch J. 311 [1a+b]
Uṭṭhehi cora kiṃ sesi ko attho supinena te.
J. 454 [1a+b]. PV. II. 6 [1a+b] = *Uṭṭhehi Kaṇha kiṃ sesi ko attho supinena te.*
(In PV. in der Version ParDīp. III. 94 ebenso, mit v. l. C *kī*, DS_2 *ki*, S_1 *kesesi*, B *supanena*. Die Textausgabe des PV. hat *kī* abweichend von J.)

II. 10 [1] (331) *Uṭṭhahatha nisīdatha* ([a] s. auch besonders)
ko attho supitena vo ([a+b] s. auch besonders, auch [b+2] (332) [b])
āturānaṃ (B[a] °*naṅ*) *hi kā niddā*
sallaviddhāna ruppataṃ ([d] s. auch besonders).
vgl. S. IX. 2. 4 [1] (I. 198)
Uṭṭhehi bhikkhu kiṃ sesi ko attho supitena te
āturassa hi kā niddā sallaviddhassa ruppato.

II. 10 [1] (331) [b] etc. (s. II. 10 [1] (331)) [+2] (332) [b] *daḷhaṃ sikkhatha santiyā*
vgl. auch Thag. [407 b+c] *ko attho jīvitena me*
kathaṃ hi sikkhaṃ paccakkhaṃ.
VV. 50 (IV. 12) [10 d+11 a] in der Version ParDīp. IV. 210
kvattho pi (S_1 *ko attho* ohne *pi*) *jīvitena me*
Daḷhaṃ pāsaṃ karitvāna
(Die Textausgabe des VV. hat *kīvattho pi jivitena me*
Daḷhapāsaṃ karitvāna).
(Daß Thag [407] und VV. 50 [10 d+11 a] auf irgend eine Weise zusammenhängen, beweist auch der Gleichklang im Auslaut des vorhergehenden Pāda: Thag [407 a] *satthaṃ vā āharissāmi*: VV. 50 [10 c] *idhevāhaṃ marissāmi*. Es kann demnach wohl kein Zweifel sein, daß beide Strophen Splitter entweder von SN. II. 10 [1] (331) [+2] (332), oder einer damit verwandten G. und außerdem entweder Elemente einer gemeinsamen Zwischenform enthalten oder eine von der andern abhängig ist.)
Zu Thag. [407 b] und VV. 50 [10 d] vgl. außerdem Mvu. III. 14. 8 [b]
ko artho jīvitena me.

II. 10 [1] (331) [d] etc. (s. unter II. 10 [1] (331)) vgl. auch Thag. [967 b] *sallaviddhassa ruppato*, ebenso J. 355 [3 d].
Vgl. auch SN. IV. 1 [2] (767) [d] *sallaviddho va ruppati.*

II. 10 [2] (332) [a] s. II. 10 [1] (331) [a].

II. 10 [3] (333) [d] etc. (s. II. 10 [3] (333) [d–f]) auch = Thag. [653 d. 1004 d]
khaṇo ve mā upaccayā.
Auch Nid. [53 d] (J. I. 13).

II. 10 [3] (333) [d–f] *khaṇo ve mā upaccagā* ([d] s. auch besonders)
khaṇātītā hi socanti nirayamhi samappitā.
= A. VIII. 29. 6 [4 b–d] (IV. 228) (mit vv. ll. T *khaṇe*; S *vo*, MPhM$_8$S °*jjhagā*).
Dhp. [315] (mit v. l. B[r] °*jjhagā*) = Thag. [1005 d–f] (mit v. l. AC °*jjhagā*).
Thag. [403 b–d] (ohne Abweichung von SN.).
Thīg. [5 b–d] *khaṇo taṃ mā upaccagā*
kh° etc. = den Übrigen.
Dutr. A[1] 4 [b–d] *khano ɲu ma uvacai*
khanatita (*h*)*i śoyati niraeṣu samapi.**

* Die Entsprechung von SN., Dhp., Thag. 403, Dutr. schon von Fausbøll Dhp. 2. Ausg. p 70 notiert, die von SN., Dhp., Thīg. von Fausbøll SN. p. XVII, die von Thag. 403 und 1005 mit Dhp. von Oldenberg, Thag.-Ausg. p. 44 und p. 90.

II. 10 [3](333)[d–f+4](334): [3](333)[d–f] s. vorhergeh. Parallele
[4](334) *Pamādo rajo pamādā* (C[kb] om. *pamādā*)
pamādānupatito rajo
appamādena vijjāya
abbahe sallam attano ([d] s. auch bes.).
= Thag.[403 b–d] (s. vorige Parallele)
+ [404] *Pamādo rajo* (A fügt hier ein *sabbadā*, BC *pamādā*)
pamādānupatito rajo
appamādena vijjāya
abbahe (AB *abbuhe*, C *apphuhe*) *sallam attano.**

* Die Entsprechung mit SN. hat Oldenberg Thag. p. 44 schon angegeben, auch Fausbøll SN. p. XVII.

II. 10 [4](334)[d] etc. (s. vorige Parallele)
auch = SN. III. 8 [19](502)[d] *abbahe* (B[a] *appuhe*, B[i] *abbūhe*) *sallam attano.*

II. 11 **Rāhulasutta** (Strophen 325–342).

II. 11 [1](335)[c] *ukkādhāro* (B[ai] *okkā°*) *manussānaṃ* = [2](336)[c].
Vgl. auch Mvu. I. 220. 18[b] = II. 23. 3[b] *ulkādhāre naramarūṇāṃ.*

II. 11 [2](336)[c] s. [1](335)[c].

II. 11 [3](337)[a] etc. (s. II. 11 [3](337)) s. II. 7 [1](284)[c].

II. 11 [3](337) *Pañca kāmaguṇe hitvā* ([a] s. auch besonders)
piyarūpe manorame
saddhāya gharā nikkhamma ([c] s. auch besonders)
dukkhass' antakaro bhava ([d] s. auch besonders)
= Thag. [195] *Pañca kāmaguṇe hitvā piyarūpe manorame*
saddhāya abhinikkhamma dukkhass' antakaro bhave.

II. 11 [3](337)[c+4](338)[a] (s. II. 11 [3](337) und [3](337)[d+4](338)[a] vgl.
Thag.[249 a+c] *Saddhāya abhinikkhamma*
mitte bhajeyya kalyāṇe.

II. 11 [3](337)[d] etc. (s. II. 11 [3](337)) vgl. auch I. 2 [15](32)[d].

II. 11 [3](337)[d+4](338)[a]: (II. 11 [3](337)[d] s. II. 11 [3](337))
+ *Mitte bhajassu kalyāṇe* (s. auch vor. Parall.)
vgl. Dhp.[375 c*] *mitte bhajassu kalyāṇe*
+ [376 d] *dukkhass' antaṃ karissati.*
Dutr. B 18[a] *Mitra bhayea paḍiruva.*
(Auf der anderen Seite ist Dhp.[375+376] verwandt mit SN. II. 6 [9+10](282+283), s. oben II. 6 [10](283)[c+d]).

* Vgl. auch Fausbøll SN. p. XVII.

II. 11 [4](338)[a] s. II. 11 [3](337)[c+4](338)[a] und II. 11 [3](337)[d+4](338)[a].

II. 11 [4](338)[b+c] *pantañ* (C[b] *patthañ*, B[i] *panthañ*) *ca sayanāsanaṃ*
vivittaṃ appanigghosaṃ
vgl. Thag.[577 a+c] *Vivittaṃ appanigghosaṃ*
seve senāsanaṃ bhikkhu
= Mil. 371.*

* Auf die Identität der Thag.- und Mil.-G. hat schon Oldenberg, Thag.-Ausg. S. 60 hingewiesen.

II. 11 ^{4} (^{338}) $^{b+d}$: ^{b} s. II. 11 ^{4} (^{338}) $^{b+c}$
^{d} *mattaññū hohi bhojane* (s. auch nächste und übernächste Parall.)
vgl. D. XIV. 3. 28 $^{3\,c+d}$ = Dhp. $^{185\,c+d}$ = Ud. IV. 6 $^{c+d}$
mattaññutā ca bhattasmiṃ
pantañ (So D. und Dhp. 2. Aus., letzteres mit v. l. C^{k} *patthañ*, C^{c}S^{k} *panthañ*, Dhp. 1. Ausg. *patthaṇ*, Ud. *patthañ* mit v. l. A *pantañ*, C *santañ* corr. zu *patthañ*, M nach Windisch* *pantañca*) *ca sayanāsanaṃ.*
* JPTS. 1890. 99.

II. 11 ^{4} (^{338}) $^{d+6}$ (^{340}) ^{a} etc. s. vorige und nächste Parallele)
vgl. Thag. $^{583\,c+d}$ *saṃvuto pātimokkhasmiṃ mattaññū c'assa bhojane.*

II. 11 ^{4} (^{338}) $^{d+6}$ (^{340}) $^{a+b}$ ($^{4\,d}$ s. II. 11 ^{4} (^{338}) $^{b+d}$)
$^{6\,a+b}$ *Saṃvuto pātimokkhasmiṃ*
indriyesu ca pañcasu
($^{6\,a}$ s. auch vorige Parall., $^{6\,a+b}$ s. besonders)
vgl. Ap. in ParDīp. V. 31 $^{2\,c+d+3\,a}$
saṃvutā pātimokkhamhi indriyesu ca pañcasu.
Mattaññū nīcaāsane (v. l. P. *abhiāsane*).

II. 11 ^{6} (^{340}) $^{a+b}$ etc. (s. die vorige Parallele) auch = Ap. 489 $^{10\,a+b}$ (Gurupūjāk. 56).
Dutr. C^{ro} 28 $^{a+b}$ *Savutu pratimukhasa idriesu ca pajaṣu.*

II. 11 ^{6} (^{340}) $^{c+d+7}$ (^{341}) $^{+8}$ (^{342}) vgl. S. VIII. 4. 5 $^{1\,c+d+3+4}$ (I. 188) = Thag. $^{1224\,c+d+1225+1226}$ *
^{6} (^{340}) $^{c+d}$ *satī kāyagatā ty-atthu*
nibbidābahulo bhava ($^{c+d+7}$ (^{341}) $^{c+d+8}$ (^{342}) s. a. bes.)
^{7} (^{341}) *Nimittaṃ parivajjehi*
subhaṃ rāgūpasaṃhitaṃ (B^{ai} °*sañh*°) (^{b} s. auch bes.)
asubhāya cittaṃ bhāvehi
ekaggaṃ susamāhitaṃ ($^{c+d}$ und $^{c+d+6}$ (^{340}) $^{c+d+8}$ (^{342}) s. auch bes. Auch ^{7} (^{341}) $^{c+d+8}$ (^{342}). Auch ^{d} s. bes. Auch ^{7} (^{341}). Auch ^{7} (^{341}) $^{d+8}$ (^{342}) ^{a}).
^{8} (^{342}) *Animittañ ca bhāvehi*
mānānusayam (B^{ai} °*uss*°) *ujjaha* (^{b} s. auch besonders)
tato mānābhisamayā
upasanto carissasi (^{8} (^{342}) s. auch besonders, auch ^{8} (^{342}) ^{b}, auch ^{8} (^{342}) ^{d}).

S. VIII. 4. 5 $^{1\,c+d}$ *nimittam parivajjehi subhaṃ rāgūpasaṃhitaṃ*
^{3} *Asubhāya cittaṃ bhāvehi ekaggaṃ susamāhitaṃ*
sati kāyagatā ty-atthu nibbidābahulo bhava
^{4} *Animittaṃ ca bhāvehi mānānusayam ujjaha*
tato mānābhisamayā upasanto carissasi.
In Thag. von S. abweichend nur: $^{1224\,c}$ *nimittaṃ*, ^{1225} *Asubhāya* mit v. l. AB *asubhāyaṃ*, ^{1226} *Animittañ*.

* SN. und Thag. sind schon von Oldenberg Thag. S. 110 verglichen, S. und Thag. von Feer, S. Bd. I. 188.

II. 11 ^{6} (340) $^{c+d}$ + ^{7} (341) $^{c+d+8}$ (342) s. ^{7} (341) $^{c+d+6}$ (340) $^{c+d+8}$ (342).

II. 11 ^{7} (341) ^{b} etc. (s. ^{6} (340) $^{c+d}$ + ^{7} (341) + ^{8} (342)) auch = Thag$^{674\,d}$.

II. 11 ^{7} (341) $^{c+d+6}$ (340) $^{c+d}$ + ^{8} (342), also S. VIII. 4. 5 $^{3+4}$ = Thag. $^{1225+1226}$, vgl. auch Ap. in ParDīp. V. 133 $^{67+69}$
Asubhāya cittaṃ bhāvehi ekaggaṃ susamāhitaṃ (^{7} (341) $^{c+d+}$ ^{8} (342) s. auch bes.)
sati kāyagatā ty atthu nibbidābahulā bhava.
Animittañ ca bhāvehi mānānusayam ujjaha
tato mānābhisamayā upasantā carissasi (^{7} (341) $^{c+d+8}$ (342) s. auch besonders).

II. 11 ^{7} (341) $^{c+d}$ etc. (s. II. 11 ^{6} (340) $^{c+d+7}$ (341) $^{+8}$ (342)) auch = Ap. in ParDīp. V. 85 $^{47\,c+d}$ und = $^{a+b}$ einer G. in Visuddhim. I (Warren-Lanman's Materialien).

II. 11 ^{7} (341) $^{c+d+8}$ (342) etc. (s. II. 11 ^{6} (340) $^{c+d+7}$ (341) $^{+8}$ (342) und ^{7} (341) $^{c+d+6}$ (340) $^{c+d+8}$ (342)) auch: Thīg.$^{10\,c+d+20}$
asubhāya cittaṃ bhāvehi ekaggaṃ (v. l. S *ekagge*) *susamāhitaṃ.*
Animittañ (BCS °*ṃ*) *ca bhāvehi mānānusayam ujjaha* (v. l. S °*ā*)
tato mānābhisamayā upasantā carissasi.

II. 11 ^{7} (341) ^{d} etc. (s. die vorhergehenden Parallelen von ^{6} (340) $^{c+d}$ an und die nächstfolgende) auch = A. III. 58. 6 $^{1\,d}$ (I. 165) = III. 59. 4 $^{1\,d}$ (I. 167) (beide mit vorangehendem *cittaṃ* in ^{c}). Thīg.$^{177\,b}$ (mit vorangehendem *cittaṃ* in ^{a}). Vgl. Mvu. II. 198. 18 ^{b} *ekāgro* (BC °*gre*) *susamāhitaḥ.*

II. 11 ^{7} (341) ^{d} + ^{8} (342) ^{a} etc. (s. ^{6} (340) $^{c+d}$ + ^{7} (341) + ^{8} (342) und ff. Parallelen)
vgl. Thīg.$^{105\,a+b}$ *animittañ ca bhāvemi ekaggā susamāhitā.*

II. 11 ^{8} (342) etc. (s. unter II. 11 ^{6} (340) $^{c+d}$ etc. und ff. Parallelen) auch = Asl. 474 (223) (keine Abweichung von SN. und keine v. l.). (^{b} s. auch bes.).

II. 11 ^{8} (342) ^{b} etc. (s. II. 11 ^{6} (340) $^{c+d}$ etc. und ff. Parallelen) vgl. auch Thag.$^{60\,d}$ *mānānusayam ujjahaṃ.*

II. 11 ^{8} (342) ^{d} etc. (s. II. 11 ^{6} (340) $^{c+d}$ etc. und ff. Parallelen) auch = SN. IV. 15 ^{15} (949) ^{d} = V. 12 ^{4} (1099) ^{d}
und vgl. Thīg.$^{14\,d.\ 168\,d}$ *upasantā carissasi* ($^{14\,d}$ mit v. l. BCP *carissati*).
DhpA. 402 $^{2\,f}$ *upasanto carissati* (Fausb. 316 *upasantā carissasi*).

II. 12 **Vaṅgīsasutta** (Strophen $^{343-358}$).
= Thag.$^{1263-1278}$.*

* Schon konstatiert von Fausbøll, SN.-Ausg. S. XVII. Vgl. Oldenberg. Thag.-Ausg. S. X, Anm. 5, und S. 113.

Im Einzelnen:

II. 12 ^{1} (343) *Pucchāma Satthāraṃ anomapaññaṃ*
diṭṭhe va dhamme yo vicikicchānaṃ chettā (B^{a} *chetvā*)
Aggāḷave kālam akāsi bhikkhu
ñāto yasassī abhinibbutatto.

= Thag.[1263] *Pucchāmi satthāram a°*
diṭṭheva dh° yo v° chetvā
A° k° a° bh° ñ° y° a°.

II. 12 [2] ([344]) *Nigrodhakappo iti tassa nāmaṃ*
tayā kataṃ Bhagavā brāhmaṇassa
so taṃ namassaṃ (C[k] *namassa*) *acari* (B[a] *ācari*, B[i] *acāri*)
muttyapekho
āraddhaviriyo daḷhadhammadassi.

= Thag. [1264], wo aber in [c] v. l. ABC *sohaṃ.*

II. 12 [3] ([345]) *Taṃ sāvakaṃ Sakka* (B[ai] *sakya*) *mayaṃ pi sabbe*
aññātum icchāma samantacakkhu
*samavaṭṭhitā no savanāya sotaṃ**
tuvan (B[ai] *tuvaṃ*, C[kb] *tvan*) *no* (C[kb] B[i] *nu*, B[a] om.) *Satthā*
tvam anuttaro si ([d] s. auch besonders).

= Thag. [1265], wo [a] ohne v. l.; in [c] die Mss. *hetuṃ* statt *sotaṃ*, das O. in den Text gesetzt hat; in [d] *tuvaṃ nu.*

* So alle Mss., während Fausbøll *sotā* in den Text gesetzt hat.

II. 12 [3] ([345])[d] etc. (s. II. 12 [3] ([345]) und II. 12 [3] ([345])[d+4] ([346])[a]) vgl. auch J. 527 [43a] (= 545 [10a] (VI. 261), welches aber in der nächsten Parallele) *Tuvan nu seṭṭho tvam anuttaro si.* Vgl. auch D. XXI. 2. 9 [9b], s. D.-Konkordanz JPTS. 1909.

II. 12 [3] ([345])[d+4] ([346])[a] etc. (s. II. 12 [3] ([345]), II. 12 [3] ([345])[d] und II. 12 [4] ([346]))
vgl. J. 545 [10a+d] (VI. 261):
[a] *Tuvan* (C[ks] *tvan*) *nu seṭṭho tvam anuttaro si*
[d] *acchecchi* (v. l. C[ks] °*chejji*, B[d] °*chijji*) *dhīro vicikicchitāni.*

II. 12 [4] ([346])
Chind' eva no vicikiccham, brūhi metaṃ ([a] s. a. vor. Parall.)
parinibbutaṃ vedaya bhūripaññā
majjhe va (B[ai] *ca*) *no bhāsa samantacakkhu*
Sakko va devānaṃ sahassanetto.

= Thag. [1266] (*Chind' eva* nach SN. eingesetzt, A *chinda*, BC *chinde ca . brūhi me taṃ . majjheva* ohne v. l. *devāna*).

II. 12 [5] ([347]) *Ye keci ganthā idha mohamaggā*
aññāṇapakkhā vicikicchaṭhānā
Tathāgataṃ paṭvā na te (C[kb] *na ca te*) *bhavanti* ([c] s. 'd. bes.)
cakkhuṃ hi etaṃ paramaṃ narānaṃ.

= Thag. [1267] (*gandhā . vicikicchaṭṭhānā . na te bhavanti* ohne v. l.).

II. 12 [5] ([347])[c] etc. (s. II. 12 [5] ([347])) vgl. auch A. IV. 8 [1c] (II. 9)
Tathāgatam paṭvāna te bhavanti
(mit dem gleichen G.-Anfang *Ye keci*).

II. 12 [6] ([348]) *No ce hi jātu puriso kilese*
vāto yathā abbhaghanaṃ vihāne
tamo v'assa nivuto sabbaloko
na jotimanto pi narā tapeyyuṃ.

= Thag. [1268], wo aber in [b] A *vihane*, BC *visāne*
[c] *tamo 'v' assa nibbuto sabbaloko*
[d] *jotimanto pi na pabhāseyyuṃ.*

II. 12 [7] ([349]) *Dhīrā ca pajjotakarā bhavanti*
taṃ taṃ ahaṃ dhīra tath' eva maññe
vipassinaṃ jānaṃ (C[kb] *jhānaṃ*) *upāyamamha*
parisāsu no āvikarohi Kappaṃ.

= Thag. [1269], wo aber [c] *vipassinaṃ* (A °*ssanaṃ*) *jānam*
upāgamimha
[d] *parisāya no āvikarohi Kappaṃ.*

II. 12 [8] ([350]) *Khippaṃ giraṃ eraya vaggu vaggumṃ*
haṃsā (B[ai] *haṃso*) *va paggayha saṇiṃ nikūja*
bindussarena (B[i] *dhirass°*) *suvikappitena*
sabbe va te ujjugatā suṇoma.

= Thag. [1270], wo aber [a] in allen Mss. ohne *vaggumṃ*
[b] *haṃso. sanikaṃ nikūjaṃ*
[c] *bindussarena* ohne v. l.
[d] v. l. BC *ujjagatā.*

II. 12 [9] ([351])[a] etc. (s. II. 12 [9] ([351])) vgl. auch M. 91 [11a] (II. 144). A. III. 57. 2 [5a] (I. 162). IV. 22. 3 [3a] (II. 23). Thag. [679c] *pahīnajātimaraṇo.*

II. 12 [9] ([351]) *Pahīnajātimaraṇaṃ asesaṃ* ([a] s. auch besonders)
niggayha dhonaṃ vadessāmi (B[ai] *vadissāmi dhammaṃ*
na kāmakāro (B[ai] °*karo*) *hi puthujjanānaṃ*
saṃkheyyakāro ca tathāgatānaṃ.

= Thag. [1271], wo aber in [b] *vadessāmi* mit v. l. BC *vadissāmi*, A *pativediyāmi*
[c] *na kāmakāro ti* (BC, *hoti* A., Old. hat nach SN. *hi* eingesetzt)
[d] *saṃkheyyakāro 'va t°.*

II. 12 [10] ([352]) *Sampannaveyyākaraṇaṃ tava-y-idaṃ*
samujjupañňassa (B[ai] *samujja°*) *samuggahītaṃ*
ayam añjali pacchimo suppaṇāmito
mā mohayi jānam anomapañňa.*

= Thag. [1272], wo aber *Sampannaveyyākaraṇaṃ tavedaṃ*
samujjap° s°
ayam añjali p° s°
mā mohayi j° a°.

* So alle Mss., Fausbøll hat *mohayī* in den Text gesetzt.

II. 12 [11] ([353])

Parovaraṃ (B[ai] *varāvaraṃ*) *ariyadhammaṃ viditvā*
mā mohayi jānam anomaviriya* (B[ai] *anomavira*)
vāriṃ yathā ghammani ghammatatto
vāc' ābhikaṃkhāmi (B[ai] °*khāma*) *sutassa vassa* (B[a] *sutappa-vassa*, B[i] *sutabbavassa*) ([d] s. auch besonders).

= Thag. 1273, wo aber in [a] v. l. *Paroparaṃ* ABC**
in [b] °*vīra* A, °*viriya* BC
in [c] gedruckt *ghammanighammatatto*
[d] *vācābhikaṅkhāmi sutaṃ pavassa.*

*Fausbøll hat im Text *mohayī*.

** Oldenberg hat in den Text *Parovaraṃ* aus SN. übernommen.

II. 12 11 (353)[d] etc. (s. II. 12 11 (353)) vgl. auch SN. V. 6 1 (1061)[b] *vāc' ābhikaṃkhāmi mahesi tuyhaṃ* = N[c] VI 1[b] (79) = 2[b] (81).

II. 12 12 (354) *Yadatthiyaṃ* (B[ai] *yadatthitaṃ*) *brahmacariyaṃ*
acāri (C[k] *acari*, C[b] B[ai] *ācari*)
Kappāyano kacci 'ssa (B[a] *kañcissa*, B[i] *kiccissa*) *taṃ amoghaṃ*
nibbāyi so ādu (B[ai] *adu*) *saupādiseso*
yathā vimutto ahu taṃ suṇāma (B[ai] *suṇoma*).
= Thag. 1274 *yadatthiyaṃ brahmacariyaṃ acāri*
Kappāyano kacci 'ssa (*sa* ABC) *taṃ amoghaṃ*
nibbāyi so ādu saupādiseso (BC *adu saup°*, A *anup°*)
y° v° a° t° suṇoma.

II. 12 13 (355)[a] etc. (s. II. 12 13 (355)) auch = S. I. 2. 10. 22[b] (I. 12) = I. 4. 4. 3 5[b] (I. 23) *acchejji* (v. l. BS 2, I. 4. 4. 3 5[b] B *acchejji*) *taṇham idha nāmarūpe* (ohne *iti Bhagavā*).

II. 12 13 (355) *Acchecchi taṇhaṃ idha nāmarūpe* (*iti Bhagavā*)
([a] siehe auch besonders)
Kaṇhassa (B[ai] *taṇhāya*) *sotaṃ digharattānusayitaṃ*
atāri jātimaraṇaṃ asesaṃ
icc abravī Bhagavā pañcasettho.
= Thag. 1275 *Acchecchi* (A °*ijji*, B °*ijja*, C °*ajja*) *taṇhaṃ*
idha nāmarūpe 'ti bhagavā
taṇhāya sotaṃ d°
atāri (C *attari*, B *atthayi*) *j° as°*
i° a° bh° p°.

II. 12 14 (356) *Esa* (B[i] *evaṃ*) *sutvā pasīdāmi vaco te isisattama*
amoghaṃ kira me puṭṭhaṃ na maṃ vañcesi brāhmaṇo.
= Thag. 1276, wo aber [a] ohne v. l.

II. 12 15 (357)[a] etc. (s. II. 12 15 (357)) auch = J. 326 4[c] *yathāvādī tathākārī.*
Ebenso Mvu. I. 177. 2a.

II. 12 15 (357) *Yathāvādī tathākārī* ([a] s. auch besonders)
ahū (C[b] B[ai] *āhu*) *Buddhassa sāvako* ([b] s. auch besonders)
acchidā maccuno jālaṃ
tataṃ (B[i] *taṃtaṃ*) *māyāvino daḷhaṃ* ([c+d] s. auch bes.).
= Thag. 1277 *y° t° ahū° b° s°*
acchecchi (A *acchijji*, BC *acchinna*) *Maccuno jālaṃ*
tataṃ mayāvino (so ABC)* *daḷhaṃ.*

* Oldenberg hat *māyāvino* in den Text gesetzt.

II. 12 15 (357) b etc. (s. II. 12 15 (357)) vgl. auch Thag. 18 a *Ahū buddhassa dāyādo.*
Mvu. I. 250. 20 b *abhūd buddhasya śrāvakā*
251. 6 b *abhū buddhasya śrāvakāḥ.*

II. 12 15 (357) c+d etc. (s. II. 12 15 (357)) vgl. auch J. 539 24 a+b
Te chetvā maccuno jālaṃ tantaṃ māyāvino daḷhaṃ.

II. 12 16 (358) *Addasa Bhagavā ādiṃ*
upādānassa Kappiyo
accagā vata kappāyano (B ai *māyāvino*)
maccudheyyaṃ suduttaraṃ (d s. auch besonders).
= Thag. 1278, wo aber in a in allen Mss. *ādi*,*
c ohne v. l.
* Oldenberg hat *ādiṃ* aus SN. eingesetzt.

II. 12 16 (358) d etc. (s. II. 12 16 (358)) auch = S. I. 5. 10 2 b (I. 35). II. 3. 4. 2 b (I. 60) (wo auch *upaccaguṃ* in d dem *accagā* von SN. c = Thag. c entspricht). XLV. 34. 4 2 d (V. 24). A. X. 117. 2 2 d (V. 232) = 118. 2 2 d (V. 233). 169. 2 2 d (V. 253). 170. 2 2 d (V. 254). Dhp. 86 d. Thīg. 10 b (wo außerdem *dehaṃ* am Ende von c dem *dehaṃ* am Ende von S. I. 5. 10 2 c entspricht). (In S. I. 5. 10 und II. 3. 4 unter sich, und in S. XLV. 34. A. X. 117 etc. und Dhp. 86 unter sich sind die sämtlichen Gāthās bezw. eine Reihe Gāthās identisch.)

II. 13 **Sammāparibbājaniyasutta** (Strophen 359–375).

II. 13 1 (359) a s. I. 5 1 (83) a.

II. 13 1 (359) d *kathaṃ* [*bhikkhu*]* *sammā so loke paribbajeyya* vgl. II. 13 3 (361) d etc., s. dort.
* Von Fausbøll eingeklammert.

II. 13 2 (360) a–c *Yassa maṅgalā samūhatā*
uppādā (B a *uppātā*) *supinā ca lakkhaṇā ca*
sa maṅgaladosavippahīno
vgl. J. 87 a–c *Yassa maṃgalā samūhatā*
uppādā supinā ca lakkhaṇā ca
sa maṃgaladosavitivatto.

II. 13 2 (360) d [*bhikkhu*]* (B ai om.) *sammā so loke paribbajeyya* vgl. II. 13 3 (361) d etc., s. dort.
* Von Fausbøll eingeklammert.

II. 13 3 (361) d *sammā so loke paribbajeyya* = 4 (362) d. 5 (363) d. 6 (364) d. 7 (365) d. 8 (366) d. 9 (367) d. 10 (368) d. 11 (369) d. 12 (370) d. 13 (371) d. 14 (372) d. 15 (373) d. 16 (374) d. 17 (375) d.
Vgl. auch 1 (359) d. 2 (360) d. Und vgl. SN. IV. 15 13 (947) c *sammā so loke iriyāno.*

II. 13 4 (362) d s. 3 (361) d. II. 13 5 (363) d s. 3 (361) d.
II. 13 6 (364) d s. 3 (361) d. II. 13 7 (365) d s. 3 (361) d.
II. 13 8 (366) d s. 3 (361) d. II. 13 9 (367) d s. 3 (361) d.

II. 13 10 (368) d s. 3 (361) d. II. 13 11 (369) a s. I. 1 11 a.
II. 13 11 (369) a+b + *so* von c s. I. 1 14 a+b + *so* von c.
II. 13 11 (369) d s. 3 (361) d. II. 13 12 (370) d s. 3 (361) d.
II. 13 13 (371) d s. 3 (361) d. II. 13 14 (372) d s. 3 (361) d.
II. 13 15 (373) d s. 3 (361) d.
II. 13 16 (374) c *sabbūpadhīnaṃ parikkhayā no* (C^{kb} om. *no*) vgl. S. IV. 1. 7. 4 b (I. 107) *sabbūpadhīnaṃ parikkhayā budho* (SS *buddho*).
II. 13 16 (374) d s. 3 (361) d.
II. 13 17 (375) a *Addhā hi Bhagavā tath' eva etaṃ.* vgl. V. 5 9 (1057) c *addhā hi Bhagavā pahāsi dukkhaṃ.*
II. 13 17 (375) d s. 3 (361) d.

II. 14 **Dhammikasutta** (Strophen 376–404).
II. 14 1 (376) a *Pucchāmi taṃ Gotama bhūripaññā* = S. I. 8. 5 1 c (I. 42) und vgl. S. II. 2. 4. 1 a (I. 52) *P° t° G° bhūripaññaṃ* (v. l. B *paññā*).
II. 14 4 (379) d *sādhū ti sutvāna patītarūpo* vgl. J. 545 116 a (VI. 289) *Sādhū ti vatvāna pahūtakāmo.*
Mvu. II. 225. 7 a *sādhū ti śrutvāna sa vimano.*
II. 14. 6 (381) a *Ye kec' ime titthiyā vādasīlā* vgl. 7 (382) a *Ye kec' ime brāhmaṇā vādasīlā.*
II. 14 9 (384) c *suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ* = MV. I. 5. 7 1 d = M. 26 3 d (I. 168) = S. VI. 1. 1. 9 1 d (I. 137) = Mvu. III. 317. 18 *śṛṇontu*, (M *śṛṇvantu*) *dharmaṃ vimalānubuddhaṃ* (BM *vimalenānub°*).
Vgl. auch S. VIII. 8. 6 2 a+b (I. 192) = Thag. 1239 a+b *suṇanti dhammaṃ vimalaṃ sammāsambuddhadesitaṃ* (Thag. aber *vipulaṃ* statt *vimalaṃ*).
II. 14 11 (386) *Na ve* (B^{ai} *noce*) *vikāle vicareyya bhikkhu*
gāmaṅ ca (B^{ai} *gāmaṃ* ohne *ca*) *piṇḍāya careyya kāle*
akālacāriṃ hi sajanti saṅgā
tasmā vikāle na caranti Buddhā.
vgl. Mvu. III. 328. 16—19 *Na hi vikāle viharanti buddhā .*
kāle tu piṇḍāya caranti yāmé
vikālacārihi vasanti saṃgā
tasmād vikāle na caranti buddhā.
II. 14 12 (387) a etc. (s. II. 14 12 (387)) vgl. auch MV. I. 11. 2 4 a etc., Vinaya-G.-Konkordanz, WZKM. XXIII.
II. 14 12 (387) *Rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā* (a s. auch bes.)
phassā ca ye sammadayanti satte
etesu dhammesu vineyya chandaṃ
kālena so pavise pātarāsaṃ
vgl. IV. 16 20 c+d + 21 a+c (974 c+d + 975 a+c)
rūpesu saddesu atho rasesu
gandhesu phassesu sahetha rāgaṃ.

Etesu dhammesu vineyya chandaṃ
kālena so. . . . . .
= N^{m}. XVI $^{59\,c+d}$ = $^{63\,c+d}$ (484. 486) + $^{64\,a+c}$ = $^{72\,a+c}$ (486. 490).

II. 14 ^{16} (^{391})$^{a+b}$ *Piṇḍaṃ vihāraṃ sayanāsanañ ca*
āpañ ca saṃghāṭirajūpavāhanaṃ
vgl: II. 14 ^{17}(^{392})$^{a+b}$ *Tasmā hi piṇḍe sayanāsane ca*
āpe ca saṃghāṭirajūpavāhane.

II. 14 ^{19} (^{394})^{c} s. I. 3 ^{1} (^{35})^{a}.

II. 14 ^{19} (^{394}) $^{c+d}$: ^{c} s. besonders ^{d} *ye thāvarā ye ca tasanti loke*
vgl. III. 9 ^{36} (^{629})$^{a+b}$ = Dhp. $^{105\,a+b}$: ^{a} s. oben unter I. 3 ^{1} (^{35})$^{a\ b}$ *tasesu thāvaresu ca.*

II. 14 ^{20} (^{395}) $^{c+d}$ *na hāraye haratam nānujaññā*
sabbaṃ adinnaṃ parivajjayeyya
vgl. ^{22} (^{397}) $^{c+d}$ *na bhāṇaye bhaṇataṃ nānujaññā*
sabbaṃ abhūtaṃ parivajjayeyya.

II. 14 ^{25} (^{400}) + ^{26} (^{401})
Pāṇaṃ na hane na cādinnam ādiye (B^{ai} *ṇa ca adinnam ānaye*)
musā na bhāse (B^{ai} *bhāseyya*) *na ca majjapo siyā*
abrahmacariyā virameyya methunā
rattiṃ na bhuñjeyya (C^{kb} *bhojeyyā*) *vikālabhojanaṃ.*
Mālaṃ na dhāre (C^{kb} *dhāraye*) *na ca gandham ācare*
mañce chamāyaṃ va sayetha santhate
etaṃ hi aṭṭhaṅgikam āh' uposathaṃ
Buddhena dukkhantagunā pakāsitaṃ.
= A. III. 70. 24 $^{1+2}$ (I. 214 f.)
Pāṇaṃ na hāne (Ph. *haññe*) *na cādinnam* (Ph. °*aṃ*) *ādiye*
musā na bhāse (Ph. *bhāseyya*) etc.
^{d} ohne v. l.
Mālaṃ na dhāraye (*dhāre* singh. Ausg.) *na ca gandham ācare*
mañce chamāyaṃ vasayetha saṇthate (singh. Ausg. *santh*°)
. . . . . *āhūposathaṃ*
Buddhena dukkhantaguṇaṃ (singh. Ausg. °*guṇā*) *pakāsitaṃ.*
= A. VIII. 42. 10 $^{1+2}$ (IV. 254)
Pāṇaṃ na haññe (MPh. *hane*, M_8 *hanne*, M_6 *hāne*) *na cādinnam*
(M_8TM_6 *ca dinnam*) *ādiye*
musā na bhāse na ca etc.
^{d} ohne die v. l. von SN.
Mālaṃ na dhāraye. (PhM_7 *dhāre*) *na ca gandham ācare*
(M *ādhare*, Ph. *ādhāre*)
mañce ch° *vasayetha santhate*
. . . . . *āh' uposathaṃ*
Buddhena dukkhantagunā pakāsitaṃ.
= A. VIII. 43. 7 $^{1+2}$ (IV. 257 f.)
Pāṇaṃ na haññe (MPh. *hane*, M_8 *hanne*) *na cādinnam* (T *ca di*°,
S °*dinnā*°) *ādiye*
musā na bhāse etc.
^{d} ohne v. l.

Mālaṃ na dhāraye (PhT *dhāre*, MS *dhāreyya*) *na ca gandham*
ācare (MPh. M_8 *ādhare*)
mañce ch° vasayetha santhate (TM_7 *santhare*)
. . . . . *āh' uposathaṃ*
. . . . . °*gunā pakāsitaṃ.*
= A. VIII. 45. 6 [1+2] (IV. 261 f.)
Pāṇaṃ na haññe (MPh. M_7 *hane*, M_8 *haṇe*, M_6 *hāne*) *na*
cādiṇṇam (TM_6 *ca di°*) *ādiye*
musā na bhāse etc.
[d] ohne v. l.
Mālaṃ na dhāraye (M *dhāreyya*, Ph *dhāre*) *na ca gandham*
ācare (M *ādhare*, M_8 *āhare*)
mañce ch° vasayetha santhate
. . . . . *āh' uposathaṃ*
Buddhena dukkhantagunā pakāsitaṃ.
= ParDīp. V. 38 *Pāṇaṃ na hāne na cādinnaṃ ādiye*
musā na bhāse etc.
[d] ohne v. l.
Mālaṃ na dhāre na ca gandham ācare
mañce chamāyaṃ va sayetha santhate
etaṃ hi aṭṭhaṅgikaṃ āh' uposathaṃ
Buddhena dukkhantagunā pakāsitaṃ.

II. 14 [27] ([102]) *Tato ca pakkhass' upavass'. uposathaṃ*
cātuddasiṃ pañcadasiṅ ca aṭṭhamiṃ
pāṭihārakapakkhañ (B^a *pārihārika°*, B^i *pāṭihārika°*) *ca pa-*
sannamānaso
aṭṭhaṅgupetaṃ susamattarūpaṃ
vgl. A. III. 37 (I. 144)
Cātuddasī pañcadasī (Tr *dasiṃ*) *yāva pakkhassa aṭṭhamī*
(PhTTr *aṭṭhamī*)
pāṭihāriyapakkhañ ca aṭṭhaṅgasusamāgataṃ
uposathaṃ upavaseyya yo passa mādiso naro.
Vgl. auch die vielen mit dieser A.-Stelle größtenteils identischen Stellen, die an anderem Orte, in der Zusammenstellung der A.-Parallelen, gegeben werden sollen.

II. 14 [28] ([103]) [c] *pasannacitto anumodamāno* (mit vorangehendem *annena pānena* in [b]) = J. 543 [127 c] (mit vorangehendem *annena pānena* in [b]). J. 453 [8 c] (mit vorangehendem *annañ ca pānañ ca* in [a]).

Vgl. auch Mvu. I. 286. 7 *prasannacittā śramaṇabrahmehi* (BC °*brāhmaṇehi*) (mit vorangehendem *annaṃ pānaṃ* in Z. 5). Obwohl die Mvu.-Parallele hier unvollkommen ist, ist sie zweifellos, weil die ganze Partie eine Reproduktion von J. 453 darstellt. Die Abweichung ist durch eine Erinnerung an PV. I. 11 [6b] und II. 1 [4d] *pasannacittā samaṇabrāhmaṇānaṃ* veranlaßt.

Vedische Untersuchungen[1]).

Von

H. Oldenberg.

29. Dative auf *-ā* und *-ai* von *a*-Stämmen?

Wir prüfen die Materialien, die zum Nachweis dieser Bildungen von Aufrecht (Festgr. an Böhtlingk 1 f.), Pischel (Ved. Stud. 1, 64 ff.), Bartholomae (BB. 15, 221 ff.; Studien 1, 98) — vgl. auch Colinet, Principes de l'exég. véd. 23 ff.; Bollensen, ZDMG. 47, 588; Johansson, BB. 20, 81 ff., der S. 85 weitere Literatur verzeichnet — beigebracht sind.

Aufrecht (vgl. Pischel 1, 64 f.) stellt an die Spitze Yamī's Worte X, 10, 1 *ó cit sákhāyaṃ sakhyā́ vavṛtyām.* Mit Recht bemerkt er, daß *ā́ vartayati* sehr gewöhnlich mit dem Dativ verbunden wird. Aber neben dieser Ausdrucksweise, die den Zweck der betreffenden Bewegung nennt, steht eine andere, die deren Ziel bezeichnet: I, 135, 5 *ā́ vāṃ dhíyo vavṛtyúr adhvarā́ṇ úpa*; I, 165, 14 *ó ṣú vartta maruto vípram áccha*; IV, 1, 2 *váruṇam aṃna ā́ vavṛtsva devā́ṇ ácchā*; auch mit bloßem Akkusativ des Ziels I, 152, 7 *ā́ vām ... havyájuṣṭim ... vavṛtyām*[2]). Die Konstruktion mit dem Dativ und die mit dem Akkusativ geben so verwandten Sinn, daß sie bei einer Vergleichung parallelisiert werden: I, 52, 1 *átyaṃ ná vā́jam ... índram vavṛtyām ávase*[3]). Nach alldem wird man unbedenklich *sakhyā́* als Akk. pl.[4]), das Ziel ausdrückend, verstehen[5]).

IV, 34, 1 (an die Ṛbhu und Indra) *imáṃ yajñáṃ ratnadhéyópa yāta* (Aufrecht 1, Pischel 1, 67). Graßmann sieht in

1) Fortsetzung zu Bd. 62, S. 493.

2) Pischel, S. 65, erklärt die Stelle anders, mir nicht überzeugend; in dem *ó vām ... vavṛtyām* drängt sich die akkusativische Natur des *vām* m. E. auf.

3) Es sei hier auf die Untersuchungen von Hopkins über derartigen Kasuswechsel verwiesen, TAPhA. 37, namentlich S. 95 ff.

4) Colinet u. a. nehmen Instr. an; die hier vorgetragene Auffassung, die jede grammatische Rarität vermeidet, halte ich für wahrscheinlicher.

5) Daß v. 2 (*ná te sákhā sakhyáṃ vaṣṭy etát*) zeige, daß im *sakhyá* von v. 1 der Sing. zu suchen sei, kann ich nicht zugeben. Solche Überkonsequenz herrscht im Veda nicht.

ratnadhéyā Akk. des Ziels; wenn er übersetzt „kommt her zu unsern Spenden", wendet Aufrecht mit Recht ein, daß *ratnadhéya* stets auf Gaben der Götter an die Menschen, nicht der Menschen an die Götter geht. Er hätte hinzufügen können, daß das Wort im Kult der Ṛbhu technisch ist (vgl. meine Prolegomena 205). Ihnen vor allen gehört nach ältestem Ritus (Relig. des Veda 456) das dritte Savana; sie haben durch ihre Kunstfertigkeit dieses zu einem den Menschen zugute kommenden *ratnadhéya* gestaltet; vgl. IV, 35, 9 *yát tṛtíyaṃ sávanaṃ ratnadhéyam ákṛṇudhvaṃ svapasyā́ suhastā́ḥ, tā́d ṛbhavaḥ páriṣiktā́ṃ va etát.* Es ist also dasselbe, die Ṛbhu zu diesem Savana rufen und sie zu den (von ihnen den Frommen bereiteten) *ratnadhéyā* (Akk. pl.) rufen. Es ist wahr, daß die Ṛbhu an einigen Stellen *ratnadhéyāya* gerufen werden. Aber darum dürfen wir nicht behaupten, daß „der vedische Sprachgebrauch durchaus erfordert, es (das *ratnadhéyā*) als Dativ zu fassen" (Pischel). Über die Zulässigkeit eines Ausdruckes kann nicht allein entscheiden, ob er sich an ein paar ähnlichen Stellen genau ebenso wiederfindet. Wir müssen, die möglichen Auffassungen der in Frage kommenden Situation erwägend, uns sagen, daß, wenn der Dichter einmal oder ein paarmal die Ṛbhu „zum Zweck des *ratnadhéya*" kommen läßt, er doch ein anderes Mal sie auch „zum *ratnadhéya* hin" gehen lassen konnte. Wer dann Belege verlangt, sei darauf verwiesen, daß Indra sowohl *somapéyāya*, *sómapītaye* wie *somapéyam* heranfährt u. dgl. mehr[1]).

IX, 111, 3 *ágmann ukthā́ni paúṃsyéndraṃ jaítrāya harṣayan* (Aufrecht 2). Mit Recht weist Aufrecht die Auffassung von *paúṃsyā* als Adj. zu *jáitrāya* ab; er selbst nimmt umgekehrt *jaítrāya* als Adj. zu *paúṃsyā* und übersetzt „zu siegreicher Heldentat". Dagegen spricht zunächst VIII, 15, 13 *índraṃ jaítrāya harṣayā śácīpátim*; diese Stelle empfiehlt, *jaítrāya* an der unsrigen als Subst. zu verstehen. Darauf führt auch die Pādateilung; sie bietet den — an sich zwar natürlich nicht zwingenden — Antrieb, das *paúṃsyā* zum ersten der beiden Sätzchen zu ziehen. Ich tue dies, indem ich es als Nom. pl. fasse: „(ihren Weg) gegangen sind die Hymnen, die Manneskräfte; den Indra erregten sie zur Siegerschaft". Das Preislied, die Kraft des Gottes mehrend, deren *várdhana*, verkörpert selbst diese Kraft in sich. So ist Gebet oder Soma, den Gott mit seiner Waffe ausstattend, selbst Waffe des Gottes. Der Soma ist Indra's Kraft I, 53, 6; II, 36, 5; die Hymnen, scheint es, sind *índriyaṃ* VIII, 93, 27: wie nahe sich aber *índriyá* und *paúṃsya* stehen, sieht man aus IV, 30, 23. Ähnlich heißen im Ritual gewisse Sprüche *jáya*; sie sind der verkörperte Sieg. Derartiges ist häufig. Mir scheint, daß man nur diese Ausdrucksweise zu verstehen braucht, um den Dativ *paúṃsyā* hier aufzugeben.

1) Reiche Materialien über Wechsel zwischen Dativ und Akkusativ gibt Hopkins in der S. 287, Anm. 3 erwähnten Abhandlung.

Bei diesem Anlaß konjiziert übrigens Aufrecht an einer zweiten Stelle denselben Dativ in den Text hinein: IX, 99, 1 *á haryatấya dhṛṣṇáve dhánus tanvanti pauṃsyam*; hier liest er *pauṃsyā* „zu Heldentat". Selbst wenn solcher Dativ wirklich zur Verfügung der Dichter gestanden hätte, würde mir die Konjektur unangebracht scheinen. Vielmehr: „sie spannen ihm Bogen (und) Manneskraft an". Vgl. X, 116, 6 (ZDMG. 55, 178); Av. VI, 42, 1. 2.

I, 6, 3 ändert Aufrecht (ähnlich, doch etwas anders, Kluge, KZ. 25, 309 f.) *maryā* in angeblichen Dativ *máryā*: in meinen demnächst erscheinenden Noten zum Ṛgveda, S. 9 f., versuche ich, nach Roth und Pischel, das Grundlose der Änderung darzutun.

IX, 7, 7[1]) *sá vāyúṃ índram aśvínā sākáṃ mádena gacchati, ráṇā yó asya dhármabhiḥ.* Pischel, 1, 65 f. setzt *ráṇā* = *ráṇāya*; *mádo yó ráṇāya* sei ein Rausch, der zur Freude gereicht, d. h. keine üblen Folgen hat. Mir scheint mindestens mit Wahrscheinlichkeit die grammatische Umgebung, in die *ráṇā* gehört, durch *ráṇe* (IX, 66, 13), *rán*, *ráṃsu* (?) bezeichnet, den Dat. sg.[2]), Lok. sg., Lok. pl.[3]) des Stammes *rán* „Freude". Von diesem Stamm ist wohl *ráṇā* Instr. sing.: „dieser (der Soma) geht zu Vāyu, Indra, den Aśvin mit seiner Rauschkraft, er, der mit Freude nach seinen Ordnungen (einhergeht)"[4]).

VIII, 49, 3 *á tvā sutấsa índavo mádā yá índra . . . pṛṇánti.* Pischel 1, 66 setzt *mádā* gleich *mádāya*; er konstruiert: *á pṛṇánti tvā, índavo yé sutấso mádā.* Meines Erachtens gezwungen. Warum vom *mádāḥ* des Pp. abgehen? Ich übersetze: „Zu dir (kommen, vgl. Ved. Stud. 1, 19) die gepreßten Somas, die Rauschtränke (vgl. z. B. VI, 17, 4; VII, 23, 5; VIII, 14, 10; IX, 86, 1), die (dich), Indra, erfüllen". Oder, indem man *á* mit *pṛṇánti* (dies steht am Pāda-Anfang) verbindet: „Dich erfüllen die gepreßten Somas, welche Rauschtränke (sind), o Indra".

Pischel (I, 67 ff.) findet ferner Dat. auf *-ā* in dem oft behandelten *krāṇā́*. Meine Erörterung über dies Wort, Album

1) Zu dieser und den folgenden Stellen vgl. auch Johansson, BB. 20, 88 f.

2) Oder ist *ráṇe* dort Lok. zu *ráṇa*?

3) Doch ist die letzte Form nicht Adjektiv „fröhlich"? Man berücksichtige *ráṃsujihvaḥ*.

4) Dabei ist *yáḥ* auf *sá* bezogen; Instr. *ráṇā* steht neben Instr. *mádena* ähnlich wie III, 47, 1 *ráṇāya* neben *mádāya*. Man kann aber auch *yáḥ* auf *mádena* beziehen: „mit seiner Rauschkraft, die mit Freude (erg. etwa: einhergeht, nach dem *sākáṃ . . . gacchati*) seinen (ihren?) Ordnungen entsprechend". Endlich kann man an Instr. mask. *ráṇā* von *ráṇa* denken, auf welchen *yáḥ* gehen könnte: „mit der Rauschkraft, mit der Freude, die seinen Ordnungen (gemäß ist)". Die seltene Instrumentalbildung hätte immer noch größere Wahrscheinlichkeit als Dat. *ráṇā*. — In Bezug auf Annahme eines Instr. urteilt wie ich außer Johansson auch Colinet. Wenn dieser aber konstruiert *yó gacchati sākáṃ mádena . . . ráṇā, asya dhármabhiḥ*, wird das durch die Pādateilung widerraten, durch die Akzentlosigkeit von *gacchati* ausgeschlossen.

Kern 33 ff.; versucht diese Auffassung zu beseitigen. Auch Geldner (Glossar) sieht hier keinen Dativ.

P. (ebendas. und S. 100) erklärt alsdann *dānā́* V, 52, 14. 15; 87, 2; VIII, 20, 14; 33, 8 für Dativ. Daneben kommt als Möglichkeit Instr. von *dāná* in Betracht, sodann Instr. von *dāmán*[1]). Pischel leugnet das letztere, da *dāmán* (m.) überall nur „Geber", nicht „Gabe", „Geben" bedeute: hat er IV, 54, 2; VIII, 21, 16; X, 42, 8 übersehen (richtig über diese Stellen Geldner, Glossar)? Liegt Instr. vor, wird Herkunft von *dāmán* das Wahrscheinlichere sein; bei Ableitung von *dāná* befremdet, daß dieser Instr. nur die allein bei gewissen, hier nicht in Betracht kommenden Wortgruppen häufige Endung *-ā* hätte, nicht *-ená*. Daß aber in der Tat Instr. vorliegt, wird zunächst für V, 87, 2; VIII, 20, 14 durch den Zusammenhang recht wahrscheinlich. An der ersten Stelle heißt es *krátvā tád vo maruto nádhṛṣe śávo, dānā́ mahnā́ tád eṣām*; „durch Geisteskraft ist diese eure Stärke, ihr Maruts, nicht antastbar, durch Freigebigkeit und Größe diese die ihrige"[2]): d. h. wie durch Geisteskraft, so sind durch Freigebigkeit und Größe die Maruts nicht zu übertreffen. Für *dānā́*, das zwischen Instrumentalen eingebettet ist, ist Auffassung als Instr. die einzig natürliche. Damit ist auch über VIII, 20, 14 entschieden (derselbe Wortlaut *dānā́ mahnā́ tád eṣām*); es wird gesagt, daß wie von den Radspeichen keine die letzte ist, so auch von den Maruts an Freigebigkeit und Größe keiner der letzte ist. Fallen nun wie die andern angeblichen Dative auf *-ā́*, so auch diese Belege des Dat. *dānā́* fort, werden wir von vornherein den drei andern Stellen mit *dānā́* — sie sind, was von den Materialien Pischel's noch übrig bleibt — skeptisch gegenüberstehen; schon die Schmalheit der Basis, auf der sich die Theorie der *-ā*-Dative aufbauen würde, müßte ja bedenklich machen. In der Tat reicht man leicht überall mit Instrumentalen. VIII, 33, 8 *dānā́ mṛgó ná vāraṇáḥ purutrā́ caráthaṃ dadhe*: „mit seinem Geben hat er wie ein wildes Tier nach vielen Orten seinen Lauf gerichtet". Natürlich nicht Indra's Freigebigkeit, aber seine Bewegung jetzt hierhin jetzt dorthin wird mit der Weise eines wilden Tieres verglichen[3]). Für *car* mit Instr. vergleiche man den Schluß-Pāda desselben Verses *mahā́ṃś carasy ójasā*; s. weiter Delbrück, Ai. Syntax 134 f. Es folgt V, 52, 14 *áccha ṛṣe mā́rutáṃ gaṇáṃ dānā́ mitráṃ ná yoṣáṇā*: „zur Marutschaar, o Ṛṣi (wende dich), um ihrer Freigebigkeit willen, wie zu ihrem Freunde ein Weib".

---

1) Das Bedenken J. Schmidt's (Kritik der Son. 91, A. 1) hiergegen finde ich nicht überzeugend.

2) Übergang von Nennung des Gottes in der zweiten zu der in der dritten Person wie oft.

3) Die Sache läge etwas anders, wenn P. mit Recht hier an den Elefanten und seinen Brunstsaft (*dāna*) dächte. Ich zweifle an dieser Deutung; für die Frage, ob *dānā́* Instr. oder Dativ ist, wird durch sie kein Gewicht in die Wagschale geworfen: nur daß wir event. den seltenen Instr. auf *-ā* annehmen müßten.

dānā ist Instrumental des Beweggrundes, vgl. I, 46, 13; Delbrück, Ai. Syntax 127; Wenzel, Instrum. 104. Endlich V, 52, 15 *dānā saceta sūríbhiḥ*. Mir scheint hier *dānā saceta* mit dem häufigen *ūtíbhiḥ sacemahi* u. dgl. (Wenzel 31) zusammenzugehören: „der Freigebigkeit sei er gesellt, den Reichen." Vielleicht auch wie eben vorher: „um ihrer Freigebigkeit willen sei er den Reichen gesellt". Mag man hier schwanken, so scheint doch gewiß, daß bei dem mehr oder minder entschiedenen Versagen der übrigen Belege für Dativ auf *-ā*[1]) man es dieser Stelle allein nicht zumuten kann, die Last der betreffenden Theorie zu tragen[2]).

Man beachte, daß, wenn diese Betrachtungen berechtigt sind, die *-ā*-Dative sowohl von *-ya*-Stämmen wie von andern Stämmen auf *-a* verschwinden: m. a. W. ebensowohl die, bei denen Erklärung aus Dissimilation denkbar ist, wie die übrigen, bei denen diese Erklärung versagt, und die daher schon aus sprachgeschichtlichen Gründen — wenn sich die wohl wahrscheinliche Theorie bewährt, daß in der Grundsprache zirkumflektierte Langdiphthonge ihren zweiten Bestandteil nicht verloren[3]) — verdächtig sind.

Den bisher diskutierten immerhin spärlichen Dativen auf *-ā* hat nun Bartholomae, BB. 15, 223f., 247, Studien 1, 98 (vgl. auch IF. 3, 23, A. 1) eine ansehnliche Menge von Dativen auf *-ai* von *-a*-Stämmen zugefügt: sämtlich in der Überlieferung verdunkelt[4]) und aus Formen auf *-āya* durch Konjektur hergestellt. Die Motive dieser Konjektur sind verschieden. Großenteils liegen sie auf metrischem Gebiet. Es soll etwa normaler Rhythmus des Pāda-Ausgangs hergestellt werden, darum wird beispielsweise I, 92, 6 für *suprátīkā saumanasāyājīgaḥ* vermutet *saumanasaí aj°*. Oder überzählige Silbe soll beseitigt werden, darum wird VIII, 22, 14 für *mā no mártāya ripáve vājinivasū* vermutet *mártai*; ähnlich VIII, 59, 7. Oder normale Cäsur soll gewonnen werden, darum wird IX, 87, 5 für *mahé vājāyāmṛ́tāya śrávāṃsi* vermutet *vājai am°*; ähnlich I, 118, 7; X, 50, 3. In anderen Fällen liegt orthoepisches Motiv vor; durch Ersparnis einer Silbe

---

1) Von solchen zerstreut in der neueren Literatur begegnenden Belegen erwähne ich hier noch Bartholomae's (ZDMG. 43, 664f.) *pīpyānā* III, 33, 10; mir scheint klar, daß dies Wort als Nom. fem. zu *yóṣā* gehört. Weiter *suvíryā* I, 36, 6 Dativ nach Ludwig 6, 254; mir scheint Akkusativ vorzuliegen, vgl. meine Rgveda-Noten 38f.

2) Auch durch Vergleichung avestischer Formen wird diese sich nicht stützen lassen; vgl. Johansson, BB. 20, 86f.

3) Vgl. Johansson, BB. 20, 95, Hirt, Idg. Akzent 117.

4) I, 54, 11 ist *svapatyaí*, I, 113, 6 *mahīyā(i)* überliefert, beides aber Fem. vom Stamm auf *-ā*. Ob hier die alte Form (*χώρᾳ*) oder Dissimilation aus *-yāyai* vorliegt, muß zweifelhaft bleiben. Vgl. Brugmann, Grundr. 2, 599f.; Wackernagel, Gramm. 1, 279; Johansson, BB. 15, 84. — Natürlich sind, wenn unsererseits der Überlieferung *-ai*-Dative von *-a*-Stämmen abgesprochen werden, dabei die Typen *tásmai*, *bhāradhyai* u. ähnl. außer Betracht gelassen.

soll Raum gewonnen werden, ein *y*, das sonst konsonantisch wäre, zu vokalisieren. In noch anderen Fällen bleibt mir wenigstens das Motiv der Textänderung dunkel. I, 25, 5 *mṛḷikāyorucákṣasam* ist tadelloser Gāyatrī-Pāda. Warum nur *mṛḷikaí ur°* lesen? Warum V, 29, 10 *kútsāyānyád várivo yātave 'kaḥ* ändern *kútsai anyád*? Können Konjekturen wie die letzterwähnten mich nicht überzeugen, so ergeht es mir auch in Bezug auf die vorangehenden Gruppen — ich stimme hier mit Pischel, GGA. 1890, 541 und Johansson, BB. 20 84 überein — nicht anders. Auch wo nicht — wie mir mehrfach der Fall scheint — spezielle Verhältnisse der Konjektur entgegenstehen[1]), kann m. E. das Prinzip nicht gebilligt werden. B. ändert den Text, um kleinen Ungewöhnlichkeiten zu entgehen, die sich im Veda, wie beim Dativ, so bei Formen aller denkbaren Kategorien überall wiederfinden; mit einem fehlerfreien Exerzitium hat dieser Text nun einmal keine Ähnlichkeit. Wie steht es beispielsweise mit der dreizehnsilbigen Jagatīzeile VIII, 22, 14[c]? Oder mit der zwölfsilbigen Triṣṭubhzeile VIII, 59, 7[d]? Hätte die überschüssige Silbe noch etwa die Stellung des *-ya* in folgendem zur Veranschaulichung selbstgefertigten Pāda *yó mandínam sutám índrāya juhóti*: fände sich derartiges häufiger, könnte in der Tat an *índrai* gedacht werden. Aber in jenen beiden Pādas entsteht die Überzähligkeit daraus, daß auf normalen fünfsilbigen Pāda-Eingang der weitere Verlauf folgt, der normal zum viersilbigen Eingang gehört: die bekannte, von mir Proleg. 67 f. exemplifizierte Kontamination beider Typen des Pāda, die man, beiläufig bemerkt, VIII, 59, 7 in demselben Vers noch einmal (*a*) antrifft. Dürfen wir diese sozusagen normale Abnormität durch den selbstgeschaffenen *-ai*-Dativ beseitigen? Oder warum an dem oben erwähnten Triṣṭubh-Ausgang *saumanasāyājíyaḥ* Anstoß nehmen? Wollten wir den Rv. von allen ähnlichen Versausgängen säubern, kämen wir zu unmöglichen Resultaten. Daß aber gerade bei Dativen auf *-āya* jene an sich möglichen Regelwidrigkeiten in einer nicht mehr möglichen Massenhaftigkeit wiederkehren, dafür ist der Nachweis nicht versucht worden, und ich glaube, daß er nicht versucht werden kann[2]).

1) So VI, 13, 5 *váyo vṛ́kāyāráye jásuraye*: Bartholomae *vṛ́kai*. Daß so kein befriedigendes Metrum entsteht, habe ich ZDMG. 55, 305 bemerkt. V, 78, 6 *bhītáya nidhamānāya*: B. *nādhamānai*, eine „katalektische" Zeile. Aber dieser Teil des Liedes V, 78 ist Anhang an die ursprüngliche Sammlung in moderner Anuṣṭubh; da erregt in einem ersten Pāda die Abweichung von der Norm der alten Anuṣṭubh kein Bedenken. — Beiläufig sei bemerkt, daß durch Berücksichtigung der Eigentümlichkeiten der modernen Anuṣṭubh auch den Sammlungen die Beweiskraft entzogen wird, durch die Bartholomae (BB. 15, 240) den Gerundien auf *-tváya* den Ausgang *-tvāyā* zu vindizieren sucht. Alle Pādas, die er beibringt, mit *gatváya* u. dgl. am Ende, sind vordere Pādas moderner Anuṣṭubh.

2) Bei seiner Behandlung des angeführten Pāda IX, 87, 5 b, wo B. den Dat. auf *-ai* einsetzt, um die Cäsur herzustellen, bemerkt er selbst, daß Kontraktion

Hier sind endlich noch die Zusammenstellungen Ludwig's (Ṛgveda 6, 254) von angeblichen Dativen auf *-ā* und *-ai* zu erwähnen. Außer schon besprochenen Fällen enthalten sie von Beachtenswertem wohl nur die Form *śatruhátyai*: in einem Mantra Tā. VI, 5. 1 werden Gottheiten angerufen zu kommen *úrjāya jātyaí máma śatruhátyai*. Hier fände sich, wenn man den Stamm entsprechend der Gestalt von *vṛtrahátya dasyuhátya* etc. als *śatruhátya* ansetzt, in der Tat Dat. auf *-ai*. Man kann dem doch kaum Gewicht beimessen. Offenbar liegt nur eine der regellosen Augenblicksbildungen vor, wie sie in jüngeren Mantras so häufig sind (man beachte das benachbarte *úrjāya*): auf den Stamm *śatruhátya* ist ein dem vorangehenden *jātyaí* ähnlicher Ausgang aufgepfropft[1]). Schwerlich kann dadurch das Resultat fraglich gemacht werden, daß für Exegese und Kritik des Ṛv. *-ai*-Dative so wenig wie *-ā*-Dative auch nur mit annähernder Sicherheit in Betracht kommen.

30. *akṣára*, *ákṣara* im Ṛgveda.

Als unzweifelhaft betrachte ich, daß mit *akṣára* (neutr.)[2]) mindestens an einem Teil der Stellen „Silbe" oder ähnliches gemeint ist. Das zeigt das Zusammenstimmen des Gebrauchs in den späteren Texten mit I, 164, 24. 39 (nach v. 24 offenbar auch X, 13, 3 zu beurteilen). Der Begriff „Silbe" aber ist durch das Wort „das Unfließende" offenbar mit einer Indirektheit ausgedrückt, die möglich läßt, daß als „Unfließendes" an anderen Stellen anderes gedacht ist. So bleibt es, scheint mir, an einigen Stellen unentschieden, ob die Silbe oder eine andere, für uns kaum bestimmbare Vorstellung gemeint ist — eine Unsicherheit, die durch den spekulativen oder kosmogonischen Charakter mehrerer Stellen verschärft wird. In diesem Sinn kann die Bedeutung „Silbe" vorliegen I, 164, 42 (danach auch v. 41 *sahásrākṣarā* zu beurteilen); III, 55, 1; VI, 16, 35.

Ich lasse von den Stellen mit Wurzelbbetonung vorläufig noch I, 34, 4; VII, 1, 14 beiseite und wende mich zu den drei Belegen mit Präfixbetonung. Diese sondern sich, außer durch den Akzent, dadurch von den bisher betrachteten ab, daß zwei sicher, der dritte

---

über die Cäsur „ab und zu" — in der Tat nicht selten — vorkommt. Aber bei Annahme solcher Kontraktion bleibe immer noch der ungewöhnliche Silbenfall (lange fünfte Silbe). Dem gegenüber erwäge man, daß wenn eine über die Cäsur nach der vierten Silbe hinüberreichende Kontraktion einmal als möglich zugestanden wird — wie dies notwendig geschehen muß —, Länge der fünften unvermeidliche Konsequenz ist.

1) Nur wenige Worte über Einzelnes, was L. sonst beibringt. *anāgohatyá* Av. X, 1, 29 ist Nominativ. *vṛtrahatyai* M. Bhār. VII, 153, 37 Bo. (= VII, 6633 Calc.) ist in der Tat Dativ, aber allem Anschein nach vom Stamm *vṛtrahati*: so wird *bhrūṇahatyā* M. Bhār. XII, 360, 9 Bo. (XII, 13 872), welches Wort Ludwig 6, 256 anführt, als Instr. von *bhrūṇahati* zu verstehen sein (so schon BR.).

2) Vgl. zur Betonung Wackernagel, Gramm. 2, 42. 215 f.

wahrscheinlich, Femininum *ákṣarā* aufweisen, und daß wieder an jenen zwei Stellen sicher, an der dritten wahrscheinlich, dies weibliche Wesen als schreitend erscheint. Ist auch die Bedeutung „Silbe", die Bergaigne (Études) überall durchführen will, hier nicht geradezu unmöglich, machen doch die erwähnten Umstände m. E. wahrscheinlicher, daß es sich um anderes handelt. VII, 15, 9 *úpa tvā* (Agni) *sātáye náro víprāso yanti dhītíbhiḥ, úpākṣarā sahasríṇī* und VII, 36, 7 (die Maruts) *dhíyaṃ tokáṃ ca vājíno 'vantu, mā naḥ pári khyad ákṣarā cárantī ávīvṛdhan yújyaṃ té rayíṃ naḥ* legt es nahe, an die Kuh zu denken[1]). Das würde gut auch für III, 31, 6 passen (von Saramā): *ágraṃ nayat supádī ákṣarāṇām ácchā rávaṃ prathamā jānatī gāt.* Die Götterhündin, die in den Felsverschluß eingedrungen ist, kommt flinkfüßig an der Spitze der Kühe[2]) hervor, dorthin, wo die Aṅgiras ihr Zaubergeräusch machen. Daß die Hündin vor den Kühen sichtbar wird, liegt auch in IV, 16, 8. Denkbar immerhin auch, daß Saramā an der Spitze der Silben, d. h. der Lieder der Aṅgiras, ging, und auch bei der vorher gegebenen Deutung ist spielerischer Anklang des *supádī* an die sonst mit *akṣára* sich assoziierende Vorstellung von *pád, padá* im metrischen Sinne wohl möglich. Weit übrigens entfernen wir uns mit der Bedeutung „Kuh" von der Bedeutung „Silbe" nicht; man weiß ja, welche Rolle die symbolische Parallelität von Kuh und heiligem Wort im Ṛv. spielt.

Nun die noch übrigen beiden Belege des wurzelbetonten Wortes. VII, 1, 14 wird gesagt, daß bei Agni sich versammelt *vāji, tánayaḥ, sahásrapāthā*[3]) *akṣárā.* Es scheint klar, daß die Stelle mit VII, 15, 9; 36, 7 (s. oben) zusammengehört. Ob dementsprechend der Akzent zu ändern ist, muß dahingestellt bleiben. Die Bedeutung „Kuh" paßt besonders gut. Schließlich I, 34, 4 (an die Aśvin): *tríḥ píkṣo asmé akṣáreva pinvatam.* Geht der Vergleich *akṣáreva* auf Subjekt oder Objekt? Im ersten Falle Nom. dual. mask.? In welcher Bedeutung? Möglich, aber dies stünde allem Anschein nach allein. Denkbar wäre Nom. sing. fem. oder Nom. dual. fem. (= °*re iva*) „Kuh", „zwei Kühe" (Akzent dann zu ändern?) Zum Aktiv von *pinv* ist zwar die Kuh natürliches Objekt; Subjekt zum Medium, das nicht dasteht. Aber die häufige Ungenauigkeit der Übereinstimmung von Vergleichung und Verglichenem hülfe über dies Bedenken weg: „macht die *píkṣaḥ* schwellend, wie zwei Kühe (von Milch schwellen)". Im zweiten der oben bezeichneten Fälle würde Beziehung auf die Kühe (mit Akzentänderung?) zur Annahme des immerhin möglichen Sandhi

1) Daß dazu das *cárantī* paßt, zeigt I, 146, 3; 164, 40; III, 57, 1; X, 27, 8.

2) Sāy. sagt hier *akṣarāṇāṃ kṣayarahitānāṃ gavām.* Vgl. auch M. Müller, Wiss. der Sprache (deutsche Ausg.), 2, 551.

3) Zu diesem Wort vgl. ZDMG. 54, 606. Hängt dies Beiwort der *akṣárā* damit zusammen, daß III, 31, 6 *máhi páthaḥ* und *ákṣarāṇām* nebeneinander erscheint?

-e- = *-āḥ i-* (mit Roth, ZDMG. 48, 681) führen „wie Kühe“ (Akk. pl.). Sonst Akk. pl. neutr. „wie (ihr) die Silben (heiliger Sprüche u. dgl. gedeihen macht)“ ? Trotz des öfter begegnenden *pínvataṃ dhíyaḥ* kaum sehr wahrscheinlich.

31. Die 2. 3. Dual. Med. im ṛgvedischen Metrum.

Für mehrere Formen auf überliefertes *-āthe*, *-āte*, *-āthām*, *-ātām* wird seit A. Kuhn, Beitr. 3, 121 (vgl. Roth, KZ. 26, 59 f; Bartholomae, ebendas. 29, 286; meine Prolegomena 479, A. 3; Arnold, Ved. Metre 129 f.) auf Grund des Metrums Lesung mit kurzer Penultima vermutet. Es handelt sich fast ausschließlich um dreisilbige Formen, und so hat die Besprechung des metrischen Tatbestandes sich im wesentlichen auf diese zu beschränken.

Die Verwertung der betreffenden Formen im Metrum ist natürlich je nach der Quantität der drittletzten verschieden.

Ist diese kurz (z. B. *dadhāthe dadhāte mimāthām*), zeigt sich starke Vorliebe für den Ausgang der Triṣṭubh, demnächst für die Stellung TJ^{b} 3—5 [1]). Von 28 Fällen, die ich zähle [2]), treffen 22 auf diese Stellungen, die übrigen im ganzen auf Stellungen im Eingang oder nahe dem Eingang der Reihe, die nichts gegen Länge der Penultima ergeben. Nur ein Fall der Stellung hinter der Cäsur von T^{a} findet sich (I, 151, 9 *revád váyo dadhāthe revád āśāthe*). In seiner Vereinzelung tut dieser dem Ergebnis keinen Eintrag: das Metrum zeigt Länge der Penultima an.

Vergleicht man die entsprechenden Formen der thematischen Konjugation mit *e* der Penultima und ebenfalls kurzer drittletzter (z. B. *carete sacethe juṣethām*), findet man, wie nicht anders zu erwarten, etwa dieselbe Verteilung auf die metrischen Stellungen. Blickt man dann hinüber auf die Formen mit *e* und langer drittletzter (wie *vartete rejete manyethām*), so zeigt sich — auch dies ließ sich erwarten —, daß die vorher beobachtete Neigung der Formen zum Pādaende hier durch das Metrum unterdrückt wird: zum T.-Ausgang paßt hier nicht die lange drittletzte, zum Ausgang von G oder J nicht die lange vorletzte. In der Tat treffen hier von 21 Fällen nur drei auf den Pādaausgang: IV, 32, 23 *babhrú yámeṣu śobhete* [3]); V, 68, 4 *adrúhā devaú vardhete*; X, 90, 11 *kā́ ūrú pā́dā ucyete* — die erste Stelle einer Dānastuti, die zweite einem Lied in der trochäischen Abart der Gāyatrī angehörig, die

1) Ich bezeichne, wie in früheren Untersuchungen, die Triṣṭubh-, Jagatī-, Gāyatrī-(Anuṣṭubh-)Reihe mit T, J, G; Stellung der Cäsur in TJ nach der vierten bezw. fünften Silbe mit ^{a} resp. ^{b}; die Nummern der in Frage kommenden Silben mit den entsprechenden Ziffern.

2) Ich habe Avery's Contributions to the history of Verb-Inflection in Sanskrit (JAOS. 10) sowie den Wortindex in M. Müller's großer Ausgabe zu Grunde gelegt. Zu den Sammlungen Avery's ist hinzuzufügen *yuñjāthām*.

3) *śobhete* fehlt bei Avery.

dritte anderweitig metrisch unregelmäßig, somit kaum etwas besagend [1]). In den übrigen 18 Fällen stehen die Formen im Eingang des Pāda oder diesem nah [2]).

Kehren wir nun zu den Formen mit *ā* der Penultima zurück und wenden uns von den oben besprochenen mit kurzer drittletzter zu denen mit langer drittletzter, so wird man hier a priori denselben Unterschied wie zwischen den entsprechenden beiden Gruppen der thematischen Formen erwarten. Der tatsächliche Bestand aber ist ein wesentlich anderer. Unter 44 Fällen treffen 14 auf den Ausgang von G und J (allerdings darunter 3 Fälle von trochäischer G) und scheinen somit auf kurze Penultima zu deuten. Immer handelt es sich dabei um die Formen *āsāthe āsāte āśāthe āśāte*; diese ihrerseits erscheinen — mit einer einzigen Ausnahme V, 62, 5 — nur in diesen Stellungen. Zufall kann das nicht sein. Eher ließe sich daran denken, daß individuelle Willkür eines Ṛṣi in den Dichterschulen Nachahmung gefunden und so zu einer Art von Regel geführt hätte. Doch zweifle ich auch daran. Denn zu jenen Fällen stellen sich nun weiter, ebenfalls auf kurze Penultima deutend, die folgenden: I, 46, 6; V, 74, 3 (das *ā* in G 5). VIII, 29, 9 (in J^{a} 6). VII, 70, 5 (in T^{b} 7). I, 151, 4; IV, 45, 3 (in J 9). Es handelt sich dabei um die Formen *yuñjāthe* (zweimal) *yuñjāthām cakrāte cakṣāthe rāsāthām*. Dazu kommt dann noch eine viersilbige Form *anūṣātām* VIII, 8, 12. Man sagt sich, daß diese, wenn die Penultima kurz gemessen wurde, gleichsam prädestiniert war für den Ausgang von G oder J; wenn lang, mußte sie zum Reiheneingang streben. In der Tat steht sie im Ausgang von G [3]). So wird, scheint mir, die bei *āśāthe* etc. zu machende Beobachtung durch Belege allzu verschiedener anderer Formen in zu verschiedenen metrischen Stellungen unterstützt, als daß man an bloße Nachahmung einer gelegentlichen Absonderlichkeit denken möchte [4]).

---

1) Doch s. am Schluß dieses Aufsatzes.

2) Gern in der Stellung TJ^{b} 3—5 wie die oben besprochenen. Daneben hier Vorliebe für T^{a} 2—4: begreiflich, da hier die lange erste sich gut für die Stellung T 2 eignet, zu welcher die kurze erste der früher behandelten Formen weniger paßte.

3) Außer *anūṣātām* ist die einzige viersilbige Form mit *ā* der vorletzten und langer drittletzter *ayukṣātām*. Dies aber ist in seinen beiden Belegen mit vorangehendem Präfix *ā* kontrahiert, so daß Ausgang von GJ ausgeschlossen war. — Die wenigen übrigen vier- oder mehrsilbigen Formen mit *ā* der vorletzten haben durchweg kurze drittletzte. Ihre metrische Verwendung deutet auf Länge der vorletzten in der Weise, wie dies oben für die dreisilbigen Formen mit kurzer drittletzter dargelegt ist.

4) Es fällt auf, daß die zuletzt besprochenen Fälle dreisilbiger Formen nirgends, die Fälle von *āsāthe āśāthe* etc. dagegen durchweg den Reihenausgang betreffen. In der Tat mag da bei *āsāthe* etc. etwas von Anwendung eines einmal gewohnt gewordenen Schemas im Spiel sein. Daneben aber kommt, glaube ich, auch in Betracht, daß *āsāthe* etc. vokalisch anlautet, die anderen Formen konsonantisch. Im Ausgang von GJ ist konsonantisch anlautendes dreisilbiges Wort oft minder bequem, weil an viertletzter Stelle Kürze verlangt

Ich verzeichne hier noch die metrischen Stellungen der übrigen Fälle dreisilbiger Formen mit *ā* der vorletzten und langer drittletzter: Eingang von T oder G: 9 Fälle. G 2—4: 1 Fall. TJ^a 2—4: 6 Fälle. TJ^b 3—5: 6 Fälle. TJ^a 7—9: 2 Fälle. Man wird nicht verkennen, daß die Fälle von TJ^b 3—5, besonders aber die allerdings nur zu zweien vorliegenden von TJ^a 7—9, im Gegensatz zu dem vorher Gefundenen, lange Messung des *ā* unterstützen.

Das Ergebnis von all dem zeichnet sich nicht gerade durch besondere Durchsichtigkeit aus. Auf der einen Seite *dadhāthe duhāte* u. dgl., wo das Metrum die überlieferte Länge des *ā* deutlich bestätigt. Auf der anderen *āśāthe* u. dgl., wo weitgehende Bedenken gegen die Länge bestehen, einzelne Stellen aber dieser doch günstig sind. Gab es in der Tat eine Form, die genau oder annähernd **āśathe* hieß? Auffällig bleibt dann, daß sich nicht auch ein Typus **dadhathe* **duhate* durch häufigeres Erscheinen hinter der TJ-Cäsur bemerkbar macht. Wenn nun das überlieferte *-āthe* etc. den Tatbestand nicht adäquat ausdrückt, ist dann mit Mittelzeitigkeit das *ă* zu operieren? Oder liegt in dem event. herzustellenden **āśathe* eine andere Gestalt der Personalendung als in *dadhāthe* vor? Wackernagel (mündliche Äußerung) zieht die Möglichkeit einer vom Perfekt ausgehenden Besonderheit in Betracht und vergleicht die perfektischen Endungen *-athur -atur*, verweist auch auf die kürzeren Endungen, die in vedischem *dīdhīthām* (Av. II, 12, 5), avestischem *dazdę̄* (Y. 30, 4) vorliegen. Die Hoffnung auf ein sicheres Ergebnis ist bei der schmalen Basis, auf der die sprachgeschichtliche Analyse der medialen Dualendungen steht, nicht groß.

Es ist denkbar — wie ebenfalls Wackernagel bemerkt — daß die Behandlung der Formen mit *ā* sich dann in vereinzelten Schwankungen bei den an sich gewiß mit der Länge anzusetzenden thematischen Formen mit *ē* und dem Optativ mit *ī* sozusagen verlängert hat. Für das *-e-* kommen neben dem oben (S. 295) erwähnten *śobhete* IV, 32, 23 und *ucyete* X, 90, 11 noch zwei Stellen (I, 135, 8; 182, 2) mit *vahethe* hinter der Cäsur von T^a in Betracht[1]). Für *-ī-* vier Belege (die sämtlichen) von *trāsīthām*[2]):

---

wird, deren Gewinnung der anlautende Konsonant jenes Wortes erschweren konnte. *jāyate bādhate* strebt weniger in den Reihenausgang als *īyate āsate*.

1) Die Ansicht Bartholomae's (KZ. 29, 285), daß in *patyate* III, 54, 8 die thematische 3. Dual. Med. mit Ausgang auf *-ate* direkt überliefert sei, kann ich mir nicht aneignen. Ich sehe in dieser Form die 3. Sg.; ebenso in dem dort besprochenen *yamate* VII, 37, 3 die 3. Sg. Konj.

2) Bei dieser Form schwankt Bartholomae a. a. O. 284 zwischen der Auffassung als Optativ *trāsī-thām* und als Injunktiv *trās-īthām*; er entscheidet sich für Injunktiv. Ich halte Optativ für durchaus wahrscheinlich. Das *ī* stellt sich eher zum *ī* der zahlreichen medialen Optative des *s*-Aorists (Whitney, § 895), als daß es dem konstruierten, nirgends überlieferten Ausgang *-īthām* zuzuteilen wäre (wenn Barth. Endung *-ītām* in *adhītām* X, 4, 6 findet, dürfte die Wahrscheinlichkeit vielmehr für aktivisches *a-dhī-tām* sprechen; zu *dhī-* vgl. *adhīmahi*).

immer im stehenden T-Ausgang *trāsīthāṃ naḥ*, und mithin wohl eher als ein Beleg zu zählen. Das ist wenig; es läßt, scheint mir, die Möglichkeit, daß eben nur laxe Beachtung des metrischen Schemas vorliegt, durchaus offen. —

Ich benutze schließlich die Gelegenheit, auf die von mir Prolegomena 456, Anm. und von Arnold, Ved. Metre 137 berührte Frage nach der prosodischen Natur des *-e* der medialen Duale auf *-the* und *-te* zurückzukommen. Wird dies *-e* mit Recht als Pragṛhya betrachtet? M. a. W., bleibt es vor folgendem Vokal Länge? Auch jetzt scheinen mir die nicht sehr reichlichen Materialien ein Schwanken nicht auszuschließen. Aber ich neige doch zur Leugnung der Pragṛhyaqualität. Besonders bezeichnend scheinen mir die beiden Stellen, an denen das *-e* auf TJ 9 fällt:

VII, 93, 6 *nú*[1]) *cid dhí parimamnáthe asmắn.*
VIII, 26, 13 *saparyántā śubhé cakráte aśvínā.*

Man sieht, wie künstlich hier die Verbalformen von der Messung – – ⏑ in das metrische Schema eingepaßt sind. Ihre erste Länge fällt in die typische Längenstellung der dritten Silbe nach der früheren Cäsur; die folgenden beiden Silben eröffnen den Versausgang – ⏑ – ⏑ resp. – ⏑ – ⏑ –⏑, wo dann, damit die zweite als Kürze fungiert, beidemal der Verfasser für folgenden vokalischen Anlaut sorgt. Zufall kann ja obwalten; eher möchte ich doch darin, daß dieselbe Stellung des Dualausgangs nicht mit folgendem konsonantischen Anlaut auftritt, einen Hinweis darauf sehen, daß Vokal oder Konsonant hier nicht gleichgiltig ist, d. h. daß kein Pragṛhya vorliegt. Es paßt gut dazu, daß in G 5 das *-ē* I, 2, 9 Vokal hinter sich hat, in G 6 V, 74, 3 Konsonant; freilich ist das Metrum I, 2, 9 sehr frei behandelt. Andererseits freilich würde auf Pragṛhyaqualität I, 151, 4 (J 10, Vokal folgt) hinweisen. Daß in der Stellung TJ 7, wenn ich recht zähle, neben drei Stellen mit folgendem Konsonant eine mit folgendem Vokal steht, ist wohl unverfänglich. Eher kann befremden, daß in TJ 8, irre ich nicht, 4 mal Vokal, 7 mal Konsonant folgt. Ob das für unerheblich zu halten oder auf Schwanken der Liedverfasser zurückzuführen ist, muß, wie gesagt, dahingestellt bleiben. Eine gewisse apriorische Wahrscheinlichkeit spricht wohl dafür, daß das *-e* dieser Endungen nicht anders zu beurteilen ist, als das sonst in den medialen Endungen typisch auftretende *-e*, bei dem an Pragṛhya nicht zu denken ist; die Überlieferung kann bei diesen verbalen Dualen leicht durch das Pragṛhya *-e* der nominalen Duale beeinflußt sein.

32. *vīp.*

Auf dies Wort komme ich nach dem ZDMG. 54, 171 Gesagten wegen der Erörterungen Geldner's Ved. Stud. 3, 97 ff. noch einmal zurück.

1) Dies Wort zweisilbig zu messen.

Die Untersuchung muß an die feststehende Bedeutung des Verbs *vip* sowie seiner Ableitungen wie *vépas* anknüpfen und von hier aus auf das Nomen *víp* Licht fallen lassen.

Daß dies Nomen in der Vorstellungssphäre von „Rede" und Verwandtem liegt, ist sofort klar. Nun zeigt sich, daß Belege des Verbs und seiner Ableitungen fortwährend in eben diese Sphäre weisen. Ich hebe hervor IX, 96, 7 *právīvipad vācá ūrmíṃ ná síndhur gíraḥ sómaḥ pávamāno manīṣáḥ.* IX, 71, 3 (vom Soma) *vépate matí*; ebenso X, 11, 6 mit zweifelhaftem Subjekt (auch hier Soma?); VI, 22, 5 *vépī vákvarī . . . giḥ.* Es ist klar, daß hier dem heiligen Gedanken, der heiligen Rede zitternde Bewegung beigelegt wird. Ist dabei an das Vibrieren der Zunge des Sprechenden gedacht oder an die seelische — eventuell auch den Körper erschütternde — Erregung, aus der Dichtung und Gebet hervorgeht? Ich finde nichts, was auf die Zunge hindeutet. Zur Annahme seelischer Erregung aber stimmt es, wenn der Dichter oder Priester *vípra* heißt. Es ist doch das Natürliche, dies Wort zum Verb *vip* in die Beziehung zu setzen, in der *dhīra* zu *dhī* oder *citrá mandrá śubhrá* zu *cit mand śubh* steht. *vípra* also ist ursprünglich der Zitternde, und wie das gemeint ist, zeigt X, 62, 5 *ṛ́ṣayas tá íd gambhīrávepasaḥ*: das „tiefe Zittern", von dem die Ṛṣis bewegt sind, hat doch offenbar nichts mit der Zunge zu tun, sondern gehört mit der Raserei der *únmāditā maúneyena* X, 136, 3 zusammen. Die Ṛṣis, von denen X, 62, 5 die Rede ist, sind *áṅgirasaḥ sūnávaḥ*; hält man damit VI, 11, 3 *vépiṣṭho áṅgirasām . . . víprаḥ* zusammen, wird man die fest ausgeprägte, sozusagen kompakte Natur dieses ganzen Vorstellungskreises empfinden. Bleiben wir gleich beim Wort *vépas*, so ist jetzt X, 46, 8 *prá jihváyā bharate vépo agníḥ* verständlich: das Erzittern der erregten Seele wird durch die Zunge ans Licht befördert. IV, 11, 2 *vépasā stávānaḥ*: mit seelischer Erregung, eigentlich mit Zittern, gepriesen. Hier überall den Vorstellungskreis der beredten Zunge hineinzutragen, scheint mir durchaus verfehlt, und wenn Geldner, S. 110, an der noch übrigen dritten Belegstelle von *vépas* I, 80, 12 *ná vépasā ná tanyaténdraṃ vṛtró ví bibhayat* übersetzt: „nicht schreckte Vṛtra den Indra durch seine Zungenfertigkeit" etc. (statt etwa: durch sein Hinundherzucken)[1]), so empfindet man wohl, daß man sich hier auf falschem Geleise befindet.

Ordnen sich nun in die damit angezeigten Vorstellungen die Belege des Subst. (Adj.) *víp* ein? Ich denke, sehr leicht. Überall ist *víp* zitternde Erregung (des Dichters, Beters, Priesters) resp. die aus solcher Erregung geborene Äußerung. *vipā́ girā́* V, 68, 1 (vgl. Sv. I, 288) stellt sich eng neben die oben erwähnten Wendungen *právīvipad . . . gíraḥ* und *vépī . . . giḥ. vipaścítaḥ sómāsaḥ . . . vipā́ vy ànaśur dhíyaḥ* IX, 22, 3 vergleicht sich dem angeführten *vépate*

1) Etwas näher kommt dem G im Glossar, wo er „Züngeln, Zischen" gibt.

mati (von Soma). Wenn sich in diesem Vers die Verwandtschaft und doch das nicht völlige Sichdecken von *dhī* und *víp* zeigt, so bestätigt sich das in VIII, 6, 7 *víprām ágreṣu dhītáyaḥ*; man beachte auch das *vípā kṛtáḥ* IX, 3, 2, das Geldner, S. 101, treffend mit *dhiyā́ kṛtám* IX, 71, 6 zusammenstellt, und man halte VI, 49, 12 *sá pispṛśati tanvì śrutásya . . . vacanásya víprah* neben VIII, 96, 11 *ní spṛśa dhiyā́ tanvì śrutásya.* III, 3, 1 ist *vípo . . . vidhanta* mit I, 189, 1 *náma'uktim vidhema*, VIII, 61, 9 *ávidhat . . . vácaḥ* zu parallelisieren.

Die große Mehrzahl der Belege erledigt sich so in einer Weise, die wohl für sich selbst spricht[1]). Natürlich bleiben, wie gewöhnlich in solchen Fällen, einige Stellen übrig, die das Resultat nicht selbst befestigen, sondern nur ihrerseits von ihm aus beurteilt werden können; Niemanden wird das bedenklich machen. Ich hebe nur das vielbesprochene X, 99, 6 *vipā́ varāhám áyoagrayā́ han* (von Trita gesagt) hervor. Wir könnten nie aus diesen Worten die Bedeutung von *víp* ableiten. Aber nach dem sonst Gefundenen dürfen wir diese „erzspitzige Erregung" dahin deuten, daß Trita durch die Macht seiner — vielleicht in einer Zauberformel Gestalt gewinnenden — inneren Erregung wie mit erzspitziger Waffe (oder: durch jene Erregung, in deren Dienst eine erzspitzige Waffe trat) den Eber schlug.

Auf dem Weg, den wir gegangen sind, finden wir nirgends Geldner's „Zunge". Ist die Bedeutung diese, müßten nicht unter den vielen Belegstellen auch solche sein, die das unzweideutig anzeigen? Läßt die unmittelbare Nähe, in der das Verb *vip* und die Worte *vépas vípra vípiṣṭha* zueinander liegen, Platz für die Einschiebung der Vorstellung „Zunge"? Muß nicht schon die Neigung von *víp*, im Plural aufzutreten, verglichen mit dem ganz überwiegend singularischen *jihvā́*, das überhaupt in durchaus andre Vorstellungskreise verflochten ist als *víp*, bedenklich machen?

33. *paḍbhíḥ.*

Von neueren Besprechungen dieser Form sowie von *páḍbhiśa* und *páḍgṛbhi* führe ich an Ludwig, 4, 309; 5, 626; Pischel, Ved. Stud. 1, 228 ff.; Bartholomae, BB. 15, 3 f.; Bloomfield, AJPh. 11, 350 ff.; Johns Hopkins University Circular 1906, 15 ff.; Wackernagel, 1, 172; Vodskov, Sjæledyrkelse 95. Die überwiegende Ansicht, daß *paḍbhíḥ* in einigen oder gar allen Fällen auf ein *paś* „Strick" bezw. auf ein *paś* „Blick" zurückgehe und von da das *ḍ* in den Instr. pl. des Wortes „Fuß" verschleppt sei

1) Ebenso, wie man leicht sieht, die Belege für *vipaścít*, von denen ich als signifikant etwa V, 63, 7; 81, 1; VIII, 43, 19; X, 177, 1 hervorhebe. Beiläufig sei auf das die Etymologie von *vipaścít* auseinander legende *víprāsaḥ . . . cittíbhiḥ* III, 3, 3 hingewiesen. Über *vipas-* Wackernagel 2, 204 m. E. richtiger als das. 44.

(sofern man überhaupt einen Teil der Belege diesem Wort zuteilt), ist scharfsinnig. Wirklich überzeugend finde ich sie nicht, wie jetzt auch Bloomfield ihr entschieden widerspricht. Ich begründe hier meinen Zweifel.

Von den sechs ṛgvedischen Belegen von *paḍbhíḥ* zeigen drei, wie schon Bloomfield hervorhebt, in unmittelbarer Nachbarschaft *hástebhiḥ* IV, 2, 14 resp. *hastíbhiḥ* V, 64, 7, *uttānáhastāḥ* X, 79, 2. Mir scheint bei dieser Nachbarschaft mit *hásta* und bei ihrer typischen Wiederkehr, die Zufall ausschließt, der Schluß auf *pád* „Fuß" unabweisbar (so richtig zu IV, 2, 14 Kappus, Der idg. Ablativ, 35). Es genügt, für die stehende Zusammengehörigkeit von *hásta* und *pád* aus der Fülle der Materialien Av. I, 18, 2; X, 7, 39; XI, 8, 14; XIX, 49, 10, das *hastapādau* des Manu, die avestische Zusammengehörigkeit von *pad* und *zasta* herauszuheben. Der Zusammenhang der drei Stellen des Ṛv. steht nirgends im Wege. Was IV, 2, 14 anlangt, ist Pischel a. a. O. 231 darin im Irrtum, daß von Sünden, die mit den Füßen begangen werden, nirgends die Rede sei; vgl. Baudhāyana Dharm. I, 1, 2, 15 *padbhyāṃ sa kurute pāpaṃ yaḥ Kaliṅgān prapadyate*[1]). Über V, 64, 7 s. meine Bemerkungen GGA. 1890, 426 f. X, 79, 2 ist dunkel; in jedem Fall paßt ein Körperteil besser als „Strick".

Nun schließt sich diesen drei, danach dem Wort „Fuß" zuzuteilenden Belegen, ungezwungen IV, 38, 3 an, wo von den rasch, gleichsam gierig sich bewegenden Füßen des Dadhikrāvan die Rede ist, und X, 99, 12, wo in *vamrakáḥ paḍbhír úpa sarpad índram* doch ebenfalls „Fuß" nah genug liegt. Auch den außerhalb des Ṛv. stehenden Belegen Vs. XXIII, 13, Āpast. Śr. XIII, 7, 16, Śāṅkh. Śr. IV, 17, 12 var. lect., Kauś. S. 44, 17 hat schon Bloomfield überzeugend die Bedeutung „Fuß" vindiziert. So nähern wir uns, scheint es, dem Ergebnis, zu dem jetzt auch Bloomfield gelangt, daß *paḍbhíḥ* überall „mit den Füßen" bedeutet.

Es bleibt nämlich nur IV, 2, 12 übrig, wo zu *paḍbhíḥ paśyeḥ* Pischel bemerkt: „daß Agni nicht mit den Füßen sieht, ist klar". So klar finde ich das nicht. Hat es nicht, wenn *paḍbhíḥ* 7 mal „mit den Füßen" heißt, etwas höchst Gezwungenes, das achte mal, unter Annahme eines sonst nirgends belegten Stammes, zu übersetzen „mit den Augen", noch dazu, wo zwei Verse darauf — ein allzu bezeichnendes Zusammentreffen — dasselbe Wort in der Verbindung *paḍbhíḥ hástebhiḥ* deutlich „mit den Füßen" bedeutet? Ich darf nicht im Ton voller Gewißheit sprechen, aber denkbar finde ich es ganz und gar, daß mit zorniger Ironie gesagt ist: Agni, die sichtbaren und die unsichtbaren (bösen Wesen[2])), sieh du

1) Mehr Stellen gibt Bloomfield's neueste Behandlung der Frage. Übrigens handelt es sich IV, 2, 14 gar nicht ohne weiteres um „Sünden".

2) Bei diesen ist ja besonders viel im Veda die Rede davon, daß sie, seien sie *dṛṣṭá* oder *ádṛṣṭa*, nicht entrinnen sollen.

sie alle dir an — mit deinen Füßen: mit anderen Worten *chindhí ... padā́*, wie es I, 133, 2 heißt, indem da, wo das *chindhí* hätte stehen sollen, durch die Vorstellung des *dṛśyān* und *ádbhutān* ein *paśyeḥ* herbeigeführt war [1]).

Ob *pā́ḍbiśa* etymologisch zu „Fuß" oder zu „Fessel" gehört, scheint mir nach der besonnenen Erörterung Bloomfield's dahin zu stehen. *pā́ḍgṛbhi* erlaubt selbstverständlich keine Schlüsse.

Unser Ergebnis ist, daß Einschleppung des *ḍ* in *paḍbhíḥ* „mit den Füßen" von Instr. pl. eines Stammes *páś* durchaus zweifelhaft scheint; Einschleppung von *pā́ḍbiśa* her, wenn dies mit *páśa* zusammengehört, bleibt denkbar. Die Versuche, die man gemacht hat, ohne Zuhilfenahme einer derartigen Verschleppung auf rein lautlichem Wege die Cerebralis zu erklären, finde ich nicht besonders überzeugend. Aber die überlieferte Tatsache des *ḍ* scheint mir eben in ihrer Singularität so fest zu stehen, daß ich ihre Beseitigung für bedenklich halte, gleichviel, ob wir sie erklären können oder nicht.

---

1) Oliphant's (Johns Hopkins Univ. Circular 1906, 25) Deutung von IV, 2, 12 „hence (speeding) with swift feet" überzeugt mich nicht. Das Natürliche scheint *átaḥ ... paśyeḥ* zu verbinden. Vgl. V, 62, 8 *átaś cakṣāthe*; VIII, 6, 29 *átaḥ ... áva paśyati*; I, 25, 11 *átaḥ ... abhí paśyati*.

Die Modus-Theorie des abū Hāschim († 933).

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam.

Von

M. Horten.

Die folgenden Zeilen beabsichtigen einiges Licht zu werfen in einen bisher noch dunkeln Winkel der arabischen Philosophie, die Modus-Theorie des Mu'taziliten abū Hāschim. Zu diesem Zwecke mögen hauptsächlich die Quellen selbst zu Worte kommen, die uns unterrichten über 1. Wesen und Ausgangspunkt der Modus-Theorie; 2. ihre Ausdehnung auf die Erkenntnistheorie (das Universalienproblem) und die Metaphysik (das Inhärenzproblem); 3. die beiden Beweise; 4. ihre Widerlegung durch Rāzi († 1209) und ihre Kritik durch Ṭūsi († 1273); 5. zwei Einwände, die Thesis Razi's und ihre Kritik durch Tusi; 6. Einteilung der Modi; 7. die Lehre der Gegner; 8. einen angreifbaren Punkt der Theorie; 9. das abschließende Urteil Tusi's.

Die früheren Behandlungen dieses Problems sind hauptsächlich: Schmölders, Aug., Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes, Paris 1842, S. 146 ff., Haarbrücker, Schahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen, Bd. I, S. 80 ff., Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900, S. 33; derselbe, Gazali, Paris 1902, S. 23 und Horovitz, S., Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau, 1909. Die Lösung der besonders von letzterem in seiner sehr verdienstlichen Arbeit aufgeworfenen Schwierigkeiten ergibt sich aus der Übersetzung der Quellen von selbst. Diese behandeln die spekulativen Fragen in esoterischer Weise, sind daher vielfach sehr wortkarg, aber immer klar und scharfsinnig.

Der wesentliche Gedanke der Lehre des abu Haschim, der im Mittelpunkte der Diskussionen seiner Zeit stand, ist seine spitzfindige Auffassung von den modi. Der Ausgangspunkt dieser Lehre war die Streitfrage, wie die Eigenschaften in Gott und die Universalia in den Dingen enthalten seien (Schahrast. 55—56; Horovitz, Kalam 56 ff.) Die Ṣifātīja behaupteten, Gott habe reale Eigenschaften, die weder identisch mit ihm, noch etwas anderes als er [1]),

1) Baġdādi († 1037), zit. b. Horovitz, Kalām 58, A. 2 u. Schahrastāni 64 f.

aber real von ihm verschieden seien; doch sei das Wesen Gottes denkbar ohne sie. Ǵubbāï († 915, der Vater abu Haschim's) stellte demgegenüber auf: die Eigenschaften seien identisch mit dem Wesen. Zwischen beiden suchte abu Haschim zu vermitteln: die Eigenschaften seien Modi des göttlichen Wesens. Sie seien weder identisch mit ihm, noch verschieden von ihm und könnten nur als im Wesen Gottes befindlich, nicht für sich getrennt, noch auch könnte das Wesen Gottes ohne sie gedacht werden.

Schahrast. (56, 2) betont, daß der Modus etwas Erkennbares (صفة معلومة) sei. Er besitzt also irgend eine Realität neben dem Wesen; denn das reine non-ens ist unerkennbar, und umgekehrt muß allen unseren Erkenntnissen ein gewisses Korrelat in der Außenwelt entsprechen [1]), wenn unser Erkennen nicht Illusion sein soll. „Daß also (l. c. Zeile 10) der Wissende ein Wissender ist, bedeutet einen Modus, und dieser ist eine Eigenschaft, abgesehen von seinem esse substantiam, d. h. der Begriff des Modus ist verschieden von dem Begriffe der Substanz."

Der Modus ist demnach eine Bestimmung, die dem Wesen des Dinges näher steht als die Akzidenzien, die vielfach vom Wesen trennbar sind oder doch als von ihm getrennt gedacht werden können. Bei dem Modus, d. h. der bestimmten Daseinsform oder Erscheinungsform des Wesens, ist letzteres nicht der Fall. Jedoch ist auch der Modus ein Inhaerens, da er zum Wesen hinzukommt. Wenn er nun dem Wesen näher steht, so müssen die ferner stehenden Akzidenzien zunächst in dem Modus und erst indirekt, durch Vermittelung des Modus, in dem Wesen inhärieren.

„Der Mensch erkennt (Schahrastani 56, Z. 7) zweifellos das Gemeinsame und das Unterscheidende in den Dingen, jedes in einem besonderen Urteile, und er erkennt notwendigerweise, daß das eine von dem anderen verschieden ist. Diese begrifflichen Urteile (die unserem Geiste durch die Eigentümlichkeit der Weltdinge aufgezwungen werden und denen daher ein Korrelat in der Außenwelt entspricht) leugnet kein verständiger Mensch. Sie sind (in ihren Inhalten, den Universalia) nicht gleichbedeutend mit dem Wesen, noch auch mit den Akzidenzien, die auf das Wesen folgen. Dies führt (wenn man die Universalia als Akzidenzien innerhalb des Wesens auffaßt) zu der Lehre, daß ein Accidens (in dem zweiten inhärierend) durch ein anderes sein Bestehen erhält [2]). Daher ergibt sich (um letzteres zu vermeiden) notwendig, daß die Universalia Modi sind. Hiermit sind wir zu der zweiten Seite der Modus-Theorie gekommen. Die erkenntnistheoretische Frage, inwiefern unsere Erkenntnisse

1) Dieso Doduktion, die aus unseren Erkenntnisinhalten die Realität von Dingen erschließen will, ist eine naiv realistische.

2) Der Widerspruch liegt darin, daß ein Accidens in sich keinen Bestand hat, sondern nur durch die Substanz existiert. Was es aber nicht in sich hat, kann es auch keinem anderen mitteilen. Es kann also keinem anderen Accidens das Bestehen verleihen.

wahre genannt werden können, d. h. inwiefern die Universalia in den Dingen enthalten seien, hoffte abu Haschim durch seine Modus-Theorie lösen zu können. Er verglich die Art und Weise, wie die Eigenschaften in Gott inhärieren, mit der Art und Weise, wie die Universalia den Dingen zukommen, und fand, daß die Universalia „nicht gleichbedeutend mit dem Wesen sind, noch auch mit den Akzidenzien". Er identifizierte sie also mit den Modi [1]), d. h. der Seinsweise, in der die Eigenschaften in Gott sind. Dabei übersah er jedoch, daß die Summe der Universalia (genus + differentia) identisch ist mit dem Wesen. Einzeln genommen sind sie freilich verschieden und machen es verständlich, wie sie in der Denkweise eines extremen Realisten als modi des Dinges der Außenwelt aufgefaßt werden konnten. Der Ausgangspunkt der Modus-Theorie liegt also in den Streitigkeiten über die Einfachheit Gottes. Auf dem Gebiete der Universalien ist sie eine Übertragung, stellt sich aber nicht als ganz gekünstelt dar, sondern weist eine innere Beziehung in der Sache selbst auf, wie sich auch weiter unten aus den „beiden Beweisen" ergibt. Was für das Wesen Gottes die Eigenschaften sind, sind für die Weltdinge die begrifflichen Bestimmungen. Wird ja doch die Differenz vielfach als Eigenschaft gedacht. Durch die Eigenschaften wird das Wesen Gottes begrifflich bestimmt und durch die Universalia die Dinge der Außenwelt. Es ist daher nur zu natürlich, wenn Universalia und göttliche Eigenschaften als eine Kategorie zusammengefaßt werden.

Mitten in die zeitgenössischen Diskussionen stellt Baġdādi, † 1037 (zit. b. Horovitz, Kalam, S. 64, A. 1), diese Lehre, uns einen klaren Einblick in deren Ausdehnung gestattend. Mu'ammar († 850) hatte das Problem aufgeworfen: Das Wissen kommt dem Zaid mit Ausschluß des 'Omar zu. Diese ausschließliche Inhärenz ist nun entweder begründet in der Natur des Wissens selbst, oder in einer Idee (geistigen Realität, der des „ausschließlich Inhärierens") oder in keinem von beiden. Läge nun der Grund der ausschließlichen Inhärenz in der Natur des Wissens, dann müßten alle Wissenschaften deshalb, weil sie Wissenschaften sind, dem Zaid ausschließlich inhärieren. Läge aber der Grund dieser Inhärenz in einer Idee (einem geistigen Inhaerens), dann bestände die Behauptung Mu'ammar's zu Recht, daß jede Idee einer anderen Idee [2]) inhäriert

1) Dieser Terminus ist zur Bezeichnung der real gedachten Universalia durchaus zutreffend; denn er besagt ein Zweifaches, erstens, daß die Universalia zur Substanz hinzukommen, und zweitens, daß sie keine selbständige Realität besitzen (vgl. Horovitz, l. c. 57, 9).

2) Was in der geistigen Welt eine Idee (معنى) ist, ist in der sublunarischen Welt ein Wirkliches, hier das Inhärenzverhältnis (das esse in aliquo). Das Accidens a inhäriert der Substanz auf Grund einer Idee (= a 1), und a 1, das wiederum ein Inhaerens ist, nach denselben Prinzipien auf Grund einer anderen Idee a 2 et sic in infinitum, da a 2—a ∞ immer Inhärenzien sind. Idee und Bestimmung eines realen Dinges oder Ding überhaupt sind innerhalb rein platonischer Denkweise vielfach gleichzusetzen. Über die Ideenlehre des

— und so ohne Ende fort (was gerade so unzulässig ist als die erste Konsequenz). Läge aber der Grund in keinem von beiden, dann müßte das Wissen ebensogut dem Zaid wie irgend einem anderen „ausschließlich" inhärieren (— eine contradictio in adjecto). Aus diesem Dilemma half nun abu Haschim, indem er lehrte: „Das Wissen kommt dem Zaid ausschließlich zu auf Grund eines bestimmten Modus". Darin sehen wir zugleich eine weitere Seite der Modus-Theorie. Sie soll nicht nur das erkenntnistheoretische Problem der Universalia lösen, sondern auch die Inhärenz eines Accidens in einer bestimmten Substanz erklären. Ein Accidens kann an und für sich ebensogut dieser bestimmten Substanz wie einer unbestimmt großen Anzahl von anderen Individuen zukommen. Der Grund nun, weshalb es dieser, nicht jener Substanz inhäriert, liegt in dem besonderen Modus, mit dem diese Substanz mit Ausschluß jener und aller anderen behaftet ist. Die Ausschließlichkeit der Inhärenz soll dadurch verständlich werden. Das Accidens inhäriert also direkt in dem Modus und nur indirekt, durch Vermittelung des Modus, in der Substanz. Die Lehre, daß das Accidens nur direkt der Substanz inhärieren könne, wird demnach von abu Haschim abgelehnt. Zugleich aber hält er die Lehre, daß ein Accidens in einem anderen Accidens (gleicher Ordnung und Natur) inhärieren könne, für widerspruchsvoll.

Aus dieser Gegenüberstellung der drei Seiten der Modus-Theorie ist ihr Zweck und ihr Werdegang ersichtlich. Sie soll das theologische Problem der Eigenschaften Gottes, das erkenntnistheoretische der Universalia und das physisch-metaphysische der Inhärenz lösen. Der Ausgangspunkt ist das erste Problem. Zur Zeit des abu Haschim hatten die theologischen Diskussionen zu zwei in gleicher Weise unannehmbaren Extremen geführt, der Lehre der Ṣifātīja auf der einen und der des Ǧubbāʾī († 915) auf der anderen Seite. Die erste entsprach dem Koran, widersprach aber der Vernunft, da sie zur Annahme einer Zusammensetzung aus realen Teilen innerhalb der Gottheit führte. Die zweite entsprach der Vernunft, widersprach aber dem Koran, da sie die Eigenschaften leugnete. Abu Haschim ging nun den Voraussetzungen der beiden Lehren nach und fand, daß die erste die Realität der Eigenschaften übertrieb, die zweite ihre Wirklichkeit zu sehr leugnete. Zwischen real und unreal, Sein und Nichtsein, Accidens und Substanz muß also ein Mittelding gefunden werden. Ein trennbares Accidens läßt sich in Gott nicht denken. Es muß Akzidenzien geben, die enger mit der Substanz verbunden sind, von ihr untrennbar sind, keine eigene Realität haben, sondern nur die Realität der Substanz besitzen. Es kann dies nichts anderes sein als die Daseinsformen, die Erscheinungsformen der Substanz, die Modi.

Muʿammar vgl. meinen demnächst im Archiv für Geschichte der Philosophie, hrsg. von Prof. Dr. L. Stein, erscheinenden Aufsatz.

Dieser Entwicklungsgang der Lehren zeigt deutlich, daß die Idee des Modus ein innerarabisches Gewächs ist. Die Entwicklung drängte notwendig zu ihr hin. Unterstützt wurde dieselbe noch durch ein sprachliches Moment. Das Wort ḥāl = (augenblicklicher, leicht wechselnder) Zustand rief die Idee eines Accidens hervor, das untrennbar ist von der Substanz, aber dennoch nicht mit ihr identisch sein kann; denn der Zustand wechselt leicht, die Substanz bleibt aber immer wesentlich dieselbe. Weder Plato noch Aristoteles haben eine innerlich mit dieser verwandte Modus-Theorie aufgestellt. Am nächsten läge es noch, an den Begriff des πῶς = τρόπον τινά bei Aristoteles zu denken. Der Anklang ist jedoch ein rein äußerlicher. Aristoteles ist weit davon entfernt, das πῶς zwischen Accidens und Substanz einzuschieben. Der Begriff des ἴδιον, des proprium, des untrennbaren Accidens läge sachlich vielleicht noch näher, deckt sich jedoch ebensowenig mit der hier behandelten Lehre, die mit mathematischer Notwendigkeit aus innerislamischen Diskussionen erwuchs. Ein außerislamischer Entstehungsgrund ist also nicht zu suchen.

Eine unabhängige Parallelbildung ist der Begriff des Modus in der Scholastik, z. B. bei Thomas von Aquin (Sentent. 4. distinct. 16. quaest. 3. artic. 1. solutio II ad quartum): modus rei est in ipsa re consequens substantiam eius.

Ebenso wie die Entstehung der Modus-Theorie ist ihre Ausdehnung auf die beiden anderen, oben genannten Gebiete sachlich leicht zu erklären. Nachdem abu Haschim in den Diskussionen über Gott den Begriff einer Realität gefunden hatte, die weder Substanz noch Accidens ist, wandte er diesen Begriff auf alle Bestimmungen der Substanz an, von denen das Gleiche gilt, die also weder die Substanz selbst noch ihre Akzidenzien darstellen, und dies sind 1. die Universalbegriffe und 2. die von Mu'ammar aufgestellten „Ideen", die zwischen Accidens und Substanz vermitteln.

Psychologisch und historisch interessant sind die spitzfindigen Beweise, die für die Modus-Theorie aufgestellt wurden (Razi, Muḥaṣṣal, S. 39—40, zit. von Horovitz, Kalam, S. 65 f.). Der erste Beweis exemplifiziert an dem Begriffe des Seins, also einem transzendentalen Begriffe, der nach abu Haschim wie alle Universalia in den Dingen nach Art eines Modus enthalten ist. „Das Sein ist eine für die seienden Dinge universelle Bestimmung. Nun besteht aber kein Zweifel darüber, daß die seienden Dinge durch ihre Wesenheiten verschieden sind. Das Gemeinsame ist nun aber etwas anderes als dasjenige, wodurch die Verschiedenheit herbeigeführt wird. Daher ist also das Sein der Dinge (das einigende Prinzip in der Vielheit) verschieden von den Wesenheiten derselben (dem differenzierenden Prinzip der Vielheit)[1]). Dieses Sein ist ferner

1) Mit dieser Verschiedenheit von Sein und Wesenheit ist die Kontingenz der Dinge, auf die sich der Kontingenzbeweis stützt, identisch, vgl. Fārābi, Ringsteine No. 1.

entweder nichtseiend oder seiend oder keines von beiden. Das erste ist nun aber unmöglich; denn das esse existentem ist kontradiktorisch entgegengesetzt dem esse non existentem, und das Ding kann nicht identisch sein mit seinem kontradiktorischen Gegenteile. Das zweite (daß das Sein der Dinge eine besondere Existenz habe) ist ebenfalls unmöglich; denn wenn das Sein existierend wäre, dann müßte es in der Bestimmung der Existenz den realen Wesenheiten (der Weltdinge) gleichgeordnet sein. Zugleich aber ist es nicht zweifelhaft, daß es von ihnen in gewisser Weise verschieden ist. Das Gemeinsame (Universelle) ist nun aber (minor syllogismi) etwas anderes als das Trennende (hier zwischen dem Sein auf der einen Seite und den Wesenheiten auf der anderen Seite). Daher ist also die Bestimmung der Existenz, die dem Sein auf der einen und den realen Wesenheiten auf der anderen Seite gemeinsam ist, verschieden von derjenigen bestimmten Wesenheit des Existierens (essentia existentiae), durch die die Trennung (zwischen Existenz und Wesenheiten) herbeigeführt wird. Folglich muß diesem Sein (der essentia existentiae) ein anderes Sein (das existere existentiae) zukommen, woraus sich eine unendliche Kette ergibt. Dies jedoch ist unmöglich, und daher lehrte abu Haschim, daß das Sein (wie überhaupt alle Modi) weder existierend noch nichtexistierend ist." Bezeichnen wir z. B. die Wesenheiten der Dinge mit $a\,1$, $a\,2 = a\,\infty$. Gemeinsam ist ihnen die Existenz $= b$. Wenn diese in gleicher Weise die Existenz besäße wie die Wesenheiten, dann stände sie mit ihnen in einer Ordnung (مُسَاوٍ), bildete also eine Größe innerhalb der Kette $a\,1$ bis $a\,\infty$, z. B. $a\,x$. Durch ihr Wesen wäre sie dann unterschieden von den übrigen Gliedern, durch ihr Sein mit ihnen vereinigt. Nach der Annahme muß sie aber durch ihr Wesen mit ihnen vereinigt, nicht von ihnen getrennt sein, da das Wesen des Seins allen Gliedern gemeinsam ist. Die Existenz muß also außerhalb dieser Kette sein $= b$. Daraus ergibt sich nun eine zweite Deduktion. Zwischen den zwei Gliedern ($a\,1$ — $a\,\infty$) und b besteht ein gemeinsames Sein ($b\,2$) und ein besonderes Sein ($b\,1$). Letzteres trennt b von ($a\,1$ — $a\,\infty$), ersteres verbindet beide. Daher muß man in b ein $b\,1$ und $b\,2$ unterscheiden und in $b\,2$ nach denselben Prinzipien neben $b\,2$ noch $b\,3$, damit zwischen $b\,1$ und $b\,2$ das Gemeinsame sich abhebe von dem Trennenden — et sic in infinitum. Geführt wurde man zu diesem absurdum durch die Annahme, b sei ein selbständiges Wirkliches. Vor ihm schützt also nur die Theorie, b, d. h. der Modus des Seins, habe keine selbständige Existenz. Die modi sind also weder entia, noch nonentia (vgl. Horovitz, Kalam, S. 64—68).

Ṭūsi († 1273) bemerkt zu diesen Worten Rāzi's: „Diesen Beweis formulierte Razi zugunsten der Anhänger der Modus-Theorie, ohne daß diese ihn billigten; denn das Existierende und das Nichtexistierende sind bei ihnen keine kontradiktorischen Gegensätze.

Als Bedingung für die beiden Endpunkte der kontradiktorischen Opposition gilt nämlich die Forderung, daß sie alle Möglichkeiten erschöpfen und sich in diese teilen (zwischen beiden darf also kein Mittelbegriff vorhanden sein). Nun aber ist nach ihrer Lehre das Unmögliche weder existierend, noch auch nichtexistierend, und ebenso ist der Modus weder ein ens noch ein non-ens. Daher ist also die Behauptung Razi's, „das esse existentem ist kontradiktorisch entgegengesetzt dem esse non existentem" und „das Ding kann nicht identisch sein mit seinem kontradiktorischen Gegenteile" nicht übereinstimmend mit ihren Prinzipien. Richtig wäre es, zu sagen, das Seiende und das Nichtseiende könne nicht in einem Subjekte vereinigt werden; denn das Ding, das bezeichnet wird mit der Existenz, kann nicht zu gleicher Zeit nicht bezeichnet werden mit derselben (kontradiktorischer Gegensatz). Zugleich kann die Existenz nicht als existierend bezeichnet werden (so daß das Existieren eine dem Sein inhärierende Eigenschaft wäre); denn für die Eigenschaft (der Existenz) darf kein Substrat als Träger dienen, das bereits mit der Eigenschaft der Existenz behaftet ist" [1]).

Der zweite Beweis des abū Hāschim (Muḥaṣṣal, S. 39) möge ebenfalls hier Platz finden: „Die Wesenheiten der Spezies stimmen überein in den Genera, und daraus ergibt sich mit Notwendigkeit die Lehre des abū Hāschim von den Modi. Der Beweis des ersten Teiles dieser Thesis geht von verschiedenen Gesichtspunkten aus. 1. Das Schwarze und Weiße stimmen überein in dem Genus der Farbe. Dieses Gemeinschaftliche besteht nun aber nicht nur im Namen allein (antinominalistisch). Würden wir z. B. das Schwarze und die Bewegung mit einem einzigen Namen bezeichnen, ohne zugleich auch für das Schwarze und Weiße einen besonderen Namen zu setzen, so würden wir auch dann noch notgedrungen erkennen, daß zwischen dem Schwarzen und Weißen eine reale Übereinstimmung im Genus besteht, die nicht zwischen dem Schwarzen und der Bewegung vorhanden ist. (Bestände das Universale nur im Worte, so würde man das Schwarze und die Bewegung im gegebenen Falle als im Genus übereinstimmend auffassen.) Aus diesem Grunde ist auch die Übereinstimmung, die nur in einem Worte besteht, nicht in allen Sprachen gleich verlaufend. (Die rein verbale Über-

1) Vgl. Ringsteine Farabi's No. 1 Wenn die Existenz zu einer Substanz hinzutreten soll, darf dieselbe die Existenz noch nicht vorher besitzen. Zugleich aber setzt das Inhärenzverhältnis diese Substanz bereits als existierend voraus — darin besteht der Widerspruch. Der Vorwurf Tusi's scheint mir unberechtigt; denn der Beweis für die Modus-Theorie geht von der Terminologie des abu Haschim aus, indem er einteilt in 1. Sein, 2. Nichtsein, und ein Drittes, das weder Sein noch Nichtsein ist. Darin wird Sein in dem beschränkteren Sinne als „selbständiges Sein" genommen. Zwischen diesem „Sein" und dem Nichtsein gibt es freilich ein Mittelding, das unselbständige Sein. In den beiden inkriminierten Sätzen ist jedoch der Begriff Sein in dem gewöhnlichen Sinn genommen. Beide werden von den Anhängern der Modus-Theorie nicht geleugnet (s. ferner unten Einteilung der Modi).

einstimmung beruht auf den Zufälligkeiten der Sprach- und Bedeutungsentwickelung, nicht auf sachlichen Gründen, die im Objekte liegen.) Diese Art der Übereinstimmung ist bekannt bei allen Gelehrten, die eine rein verbale von einer im Wesen begründeten Universalität unterschieden. Das Universale ist also etwas Reales im Wesen der Dinge selbst. 2. Die Wissenschaften, die sich mit den veränderlichen Wissensobjekten befassen, sind selbst vielgestaltig (entsprechend der Natur ihrer Objekte). Sodann: wir definieren die Wissenschaft mit einer einzigen Definition, die in sich in verschiedenen Stufen sowohl die Wissenschaft von dem Ewigen, als auch die von dem Zeitlichen, sowohl die Wissenschaft von der Substanz, als auch die von dem Accidens umschließt. (Diese Definition der Wissenschaft trifft also ein Universale, das als reales Wirkliche in allen einzelnen Arten der Wissenschaften existiert.) Das Definierte ist nun aber nicht das bloße Wort („Wissenschaft", mit dem die einzelnen Disziplinen bezeichnet werden), sondern die Idee (المعنى, dies bezeichnet nicht den subjektiven Begriff, sondern das Wesen des Dinges). Infolgedessen erkennen wir, daß das Wesen der Wissenschaft eine universelle Bestimmung ist für alle diese verschiedenartigen Wesenheiten (der Einzelwissenschaften). 3. Wir behaupten, das Mögliche (Kontingente) ist entweder Substanz oder Accidens. Wäre nun das Wesen des Accidens nicht eine und dieselbe einheitliche (im Wesen des Dinges begründete) Bestimmung, dann wäre wahrhaftig die Einteilung nicht erschöpfend. Z. B. ist die Behauptung, das Kontingente sei entweder die Substanz, oder die schwarze und weiße Farbe, keine erschöpfende Einteilung (des Kontingenten, d. h. der Summe der geschöpflichen Dinge)". Substanz und Farbe (schwarz und weiß) verhalten sich nicht wie kontradiktorische Gegensätze, sondern lassen ein Mittelglied zu. Wäre das Universale nur ein Wort, keine Realität in der Außenwelt, so wäre dieser Unterschied gegenstandslos. Der obige kontradiktorische Gegensatz ist also in der Außenwelt real begründet, sonst könnte von einer erschöpfenden Einteilung realer Objekte nicht die Rede sein.

Dieses ist der Beweis des ersten Teiles der Thesis. Der Beweis des zweiten Teiles, „und daraus ergibt sich mit Notwendigkeit die Lehre des abu Haschim von den Modi", ist folgender: es wurde festgestellt, daß die Wesenheiten dieser individuellen Weltdinge in gewissen Hinsichten übereinstimmen und in anderen Hinsichten verschieden sind. Diese beiden Seiten sind nun entweder existierend oder nicht existierend, oder keins von beiden. Das erste ist unmöglich, sonst ergäbe sich als Konsequenz, daß das eine Accidens durch das andere seinen Bestand erhalte (und in ihm inhäriere; denn das Accidens der Art müßte in dem Accidens des Genus inhärieren). Tusi kommentiert dies wie folgt: „Die universellen Bestimmungen sind notwendigerweise entweder positive oder nicht. Die positiven bilden ferner entweder einen inneren Bestandteil der

Wesensbegriffe derjenigen Dinge, die unter jene universellen Bestimmungen fallen oder nicht. Erstere verhalten sich wie die Farbe, in der das Schwarze und Weiße (wie in ihrem Genus) übereinstimmen. Diese Art der positiven Universalia bilden einen Teil des Wesensbegriffes des Schwarzen und Weißen. Nun aber ist der Teil nicht ein Accidens, das durch das (aus Teilen) zusammengesetzte Ding sein Bestehen erhält. Folglich ergibt sich die (oben erwähnte) Konsequenz nicht, die folgert: wenn verschiedene Gegenstände mit jenen beiden Bestimmungen (dem Universellen und Partikulären) bezeichnet werden, so resultiert daraus, daß ein Accidens durch das andere (die spezifische Bestimmung durch die generische) sein Bestehen erhalte[1]). Die andere Art der positiven Universalia, die keinen Teil des Dinges bilden, verhalten sich wie das zufällige Accidens, das der schwarzen Farbe und der Bewegung (also wesentlich verschiedenen Dingen) zukommt. Das zufällige Accidens tritt von außen zu beiden (der Bewegung und der schwarzen Farbe) hinzu, ohne einen Teil ihres Wesensbegriffes zu bilden. Dieses Verhältnis der zufälligen Inhärenz des einen Dinges in dem anderen ist nun aber nicht identisch mit dem Verhältnisse, durch das ein Accidens durch ein anderes sein Bestehen erhält. Daraus also, daß eine universelle Bestimmung ein zufälliges Accidens ist für zwei verschiedene Dinge, ergibt sich also nicht, daß diese beiden durch jenes Accidens (بيّا statt بيهما zu lesen, das Generische) sein Bestehen erhalte. Dies müßte im einzelnen erwiesen werden".

„Das zweite ist ebenfalls unmöglich, denn wir wissen mit unzweifelhafter Sicherheit, daß diese realen Weltdinge nicht reine non-entia sind. Daher bleibt als einziges Resultat des Beweises nur die dritte Möglichkeit übrig, die besagt, daß die Universalia weder existieren, noch auch nicht existieren, und dies ist die Lehre abu Haschim's von den Modi. (Sie sind nichts für sich selbständig Seiendes, sondern nur Seinsweisen der Substanz)"

Ein Philosoph der späteren Zeit, z. B. Avicenna, würde die angegebene Lehre wie folgt kritisieren: Abu Haschim spricht von der Realität der Universalien. In dieser Frage sind zwei Punkte zu unterscheiden: die Universalität des Begriffes und der Inhalt desselben. Die Universalität ist eine subjektive Denkform, der Inhalt hat objektive Geltung. Abu Haschim hat diese Unterscheidung nicht gefunden, sonst würde er erkannt haben, daß z. B. der Begriff eines Genus, z. B. das Genus der Farbe, nicht wie ein Accidens oder wie ein Modus zur Substanz der weißen Farbe hinzukommt, und zweitens, daß die Realität der Dinge, und auch die

1) Von Tusi werden in dieser Argumentation die logischen Teile (Genus, Spezies usw.) ebenso behandelt wie reale — eine extrem realistische Denkweise. Razi würde erwidern: das Spezifische existiert nicht neben dem Generischen wie räumlich und körperlich verschiedene Teile, sondern in ihm wie ein notwendig inhärierendes Accidens (vgl. Muh., S. 42 لازم).

Wahrheit unseres Erkennens nicht geleugnet werden, wenn wir die Form der Universalität (mit Ausschluß ihres Inhaltes) für subjektiv erklären. Von diesem Standpunkte aus, der eine spätere Entwickelung des Erkenntnisproblems darstellt, charakterisiert sich die Zeit abu Haschim's als die des unsicheren Tastens, wie auch aus dem Folgenden ersichtlich ist.

Diese beiden Beweise widerlegt Razi (S. 40) wie folgt: „Die Antwort auf den ersten Beweis lautet: die Frage, ob die Existenz eine universelle Bestimmung der Dinge sei, nach Art der Eigenschaft (die in der Substanz inhäriert), oder nicht, haben wir bereits früher behandelt. Dieses wollen wir hier noch weiter begründen. Weshalb soll es nicht möglich sein, daß die Existenz existiere[1])? Die Lehre abu Haschim's lautet: wäre das Sein existierend, dann müßte es in der Bestimmung der Existenz den realen Wesenheiten gleichgeordnet sein, sich zugleich aber von ihnen unterscheiden durch ihre Eigentümlichkeiten, woraus sich eine unendliche Kette ergibt. Dagegen erwidern wir: die unendliche Kette ergibt sich für das Sein nur dann, wenn beide (auf der einen Seite die Wesenheiten, auf der anderen das Sein) übereinstimmen in einer positiven Bestimmung und sich zugleich in einer anderen positiven unterscheiden. Findet aber die Verschiedenheit in einer negativen Bestimmung statt, so ergibt sich keine unendliche Kette.

Der Beweis dafür ist folgender: das Sein stimmt überein mit den existierenden Wesenheiten in dem Begriff des Seins und ist von ihnen verschieden in einer negativen Bestimmung. Diese besteht darin, daß das Sein, für sich allein genommen, selbst wenn es existierte, dennoch nicht mit einem anderen Dinge (der Wesenheit) verbunden ist. Dagegen ist mit den realen Wesenheiten, wenn sie existieren, neben dem genannten Begriff der Existenz noch ein anderes Ding verbunden, nämlich die Wesenheit. (In dem Sein selbst unterscheiden sich nicht essentia und existentia wie zwei positive Momente. Beide sind vielmehr identisch. Neben dem Sein existieren nur negative Unterscheidungsmomente.) Wenn das Ding sich nun aber so verhält, so ergibt sich nicht, daß das Sein existieren müsse durch eine andere Existenz (d. h. eine Existenz zweiter Ordnung, worin das Sein auf der einen und die Wesenheiten auf der anderen Seite übereinstimmen, während sie sich durch ihre essentia beiderseitig unterscheiden). Vielmehr ist der Begriff der existentia für das Sein sein Wesen selbst. In dieser Weise (der Auffassung) ist die unendliche Kette ausgeschlossen (wörtlich „abgeschnitten")".

„Die Antwort auf den zweiten Beweis ist, so führt Razi aus, folgende: Wir (نقول statt يقول) behaupten: weshalb sollte es nicht

1) Razi ebnet sich durch diese Behauptung den Weg zu seiner Thesis: die Existenz sei ein لازم, ein notwendiges und inneres Accidens.

möglich sein, daß das Prinzip des Universellen (in den Dingen) und das des Partikulären zwei real existierende Dinge sind. Abu Haschim erwidert: daraus würde sich ergeben, daß ein Accidens durch das andere sein Bestehen erhalte. Dagegen behaupten wir: dies liegt dem Verstande näher[1]) (ist eher denkbar) als die Behauptung, es gäbe zwischen ens und non-ens ein Mittelding (den Modus)." Razi übersieht in dieser Argumentation wiederum, daß abu Haschim mit ens das selbständige Seiende bezeichnet, nicht das Seiende schlechthin. „Die griechische Richtung der muslimischen Philosophen (alfalāsifa) gehen in diesem Kapitel einen anderen Weg. Sie lehren: die Genera und spezifischen Differenzen, aus denen sich die Arten zusammensetzen, die in der Außenwelt einfach[2]) sind, haben (nur) in dem Geiste der Denkenden eine Existenz, nicht in den Individuen der Außenwelt. Ihnen objizierte man nun: ist das logische Urteil der Außenwelt kongruent (und damit wahr), dann kehrt die Lehre der Anhänger der Modus-Theorie wieder (als einzig annehmbare Konsequenz); ist es aber nicht kongruent, so bedeutet es einen Irrtum (جهل = Disharmonie zwischen Denken und Sein) und verdient keine Beachtung."

Tusi kommentiert: „Die Genera oder Differenzen sind keine Urteile mit Wahrheitsgehalt (vgl. Aristoteles 18a, 28ff., Kap. 9). Sie sind nur für sich allein dastehende Begriffe (ohne zu Prädikationen verbunden zu werden). Nun aber ist es nicht notwendig, daß etwas (ein Begriff), das kein Urteil über die Übereinstimmung (seines Inhaltes) mit der Außenwelt in sich enthält, mit dieser übereinstimme. Dies würde einen Irrtum bedeuten; denn der (aus Subjekt und Prädikat) zusammengesetzte Irrtum ist ein Urteil über das Wirkliche, das von diesem anderes als das Wirkliche aussagt. In dem für sich allein genommenen Begriffe aber betrachtet man weder die Übereinstimmung mit der Außenwelt, noch auch ihr Gegenteil. (Er besitzt also nicht die Eigenschaft, wahr oder falsch zu sein.) In Inhalten, die Genera und Differenzen enthalten, berücksichtigt man vielmehr nur, ob es, insofern sie (logische) Beziehungen besitzen, dem Geiste möglich ist, aus diesen (منها statt منهما) die Genera und Differenzen zu erkennen[3]). Daher wird von

1) Razi muß die Möglichkeit dieser Lehre behaupten, weil nach ihm die äußeren Akzidenzien in den inneren (اللوازم) inhärieren, also ein Accidens durch das andere seinen Bestand erhält.

2) Unser Denken ist demnach den Dingen nicht kongruent, da einfache Gegenstände der Außenwelt sich in unserer Innenwelt als zusammengesetzte Gebilde darstellen. Razi sieht nicht ein, wie diese formelle Inkongruenz nicht gleichbedeutend ist mit einer sachlichen. Razi kannte die Schriften des ibn Sīnā, wie aus manchen Zitaten hervorgeht. Um so interessanter ist es daher, zu konstatieren, daß er dessen erkenntnistheoretische Lehren (Metaphysik, Abhandlung V, in der Übersetzung, Leipzig 1907—09, S. 284—328, bes. 305f.) nicht verstanden hat.

3) Es stellt sich also nur die rein logische Frage, ob der Verstand die

beiden (Genus und Differenz) das Prädikat der dem Subjekte notwendig[1]) zukommenden Existenz verneint, weil es unmöglich ist, daß in dem Logischen, das durch Genera und Differenzen gegeben ist (also kein Urteil über die Außenwelt enthält), zwei Arten von Beziehungen bestehen (die logischen und realen). Der Begriff des Universellen besteht aber nur darin, daß ein und dasselbe Ding in der Außenwelt real existiere in zwei anderen zugleich, oder daß von ihm eine reale Eigenschaft entnommen werde, die entweder im Inneren eines jeden von beiden (als Wesensbestimmung) oder außerhalb beider (als äußerliche Bestimmung) existiere. Diese beiden werden dann durch jenes (ihnen gemeinsame, das universelle Ding) real bestimmt." Tusi übersieht in dieser kleinlichen Nörgelei, daß die logischen Begriffe in Fragen der Erkenntnistheorie nur nach ihren Beziehungen zur Außenwelt d. h. als Teile des Urteils betrachtet werden.

Überaus lehrreich für das Wesen der Modus-Theorie sind die gegen sie erhobenen Einwände. Ein sehr scharfer Einwand ist derjenige, der zeigt, daß auch sie nicht an einer endlosen Ineinanderschachtelung von Modi vorbeikommt, trotzdem sie gerade die unendliche Aufeinanderfolge von Akzidenzien, die das eine in dem folgenden inhärieren, vermeiden will. (Schahrastani 56, 7 v. u.). „Die Gegner objizierten: die Modi können nicht so beschaffen sein, daß sie übereinstimmen in ihrer Eigenschaft als Modi (also im Genus), und sich unterscheiden in besonderen (spezialisierenden) Bestimmungen — so lehren wir es betreffs der Eigenschaften —; sonst gelangte man zu der Behauptung, daß ein Modus in dem anderen inhäriere, was zu einer endlosen Kette führen würde". Das Spezifische und Individuelle ist dem Universellen zugefügt und inhäriert in ihm. Zerfallen nun die Modi in ein Universelles (a) und ein Spezifisches (b), so muß b in a inhärieren. Dasselbe gilt in gleicher Weise von der Spezies b. Stimmt diese mit anderen Dingen überein, so ergeben sich neben diesen allgemeinen Bestimmungen besondere (c), die den Unterschied begründen. c müßte also in b inhärieren, wie b in a. In dieser Analyse ist nun keine bestimmte Grenze gesetzt — ein regressus in infinitum. Ein Gleiches gilt ebenso von dem Genus a, in dem man ein Allgemeines a_1 und ein Besonderes a_2 usw. bis a_∞ unterscheiden könnte. Die Gegner entwickeln sodann (Schahrastani 56 unten), um der widerlegten Modus-Theorie ein positives System entgegenzustellen, einen klar formulierten Nominalismus und Konzeptualismus.

Wichtig für die Modus-Theorie sind die Ausführungen Razi's (Muḥaṣṣal, S. 40, s. Horovitz, Kalam, S. 66), die die obige Objektion enthalten: „Die Beweise der Anhänger der Modus-Theorie laufen trotz ihrer Verschiedenheit schließlich auf Folgendes hinaus: die

---

Beziehungen der logischen Kategorien zu einander richtig erkennt, um dadurch zum Verständnis der Definition zu gelangen. Die zweite Art von Beziehungen, die die logischen Kategorien zur Außenwelt haben, kommen nicht in Frage.

1) Die reale Existenz verhält sich zur logischen Welt wie etwas Zufälliges.

Wesenheiten der Dinge sind verschieden durch ihre Eigentümlichkeiten und stimmen überein in ihren Universalia. Das, wodurch die Gemeinschaft (die Übereinstimmung) herbeigeführt wird, ist nun aber verschieden von dem, worin die Besonderheit besteht (die differenzierenden Momente). Weiterhin bewiesen abu Haschim und seine Schule, daß jenes (das Gemeinsame, das Universelle) nicht real existiere (da keine Universalia, sondern nur konkrete Individua wirklich sind), noch auch nicht existiere (da es in realen Dingen vorhanden ist). Sie stellten also das Mittelding (zwischen ens und non-ens) auf, nämlich den Modus. Daraus folgt nun, daß auch der Modus einen anderen Modus besitzen muß usw. ohne Ende fort; denn diese Modi sind unzweifelhaft verschieden durch ihre Eigentümlichkeiten und übereinstimmend in der universellen Bestimmung, Modus zu sein. Das Prinzip der Übereinstimmung ist nun aber verschieden von dem der Trennung. Daraus ergibt sich folgerichtig, daß dem einen Modus (der das Genus darstellt) ein anderer Modus (die Spezies), und so ohne Ende fort, inhärieren müsse."

„Die Anhänger der Modus-Theorie antworteten auf diese Schwierigkeit in zweierlei Weisen. Die erste — sie ist der Hauptbeweis für die große Menge der Anhänger — besagt: von dem Modus wird nicht das Ähnlichsein oder das Verschiedensein[1]) ausgesagt. Die zweite betont die notwendige Konsequenz einer endlosen Kette (von Akzidenzien, die sich für die Leugner der Modus-Theorie ergebe, wie die Lehre des Mu'ammar zeigt)."

„Die Leugner der Modus-Theorie entgegneten: der erste Beweis ist äußerst schwach; denn wenn immer zwei Dinge zusammen sind, auf die der Verstand (sie erkennend) hinweist, so ist der Begriff des einen entweder identisch mit dem Begriff des andern oder nicht. Der erste Fall bedeutet das Ähnliche (denn beide Dinge stimmen im Begriffe, d. h. im Wesen, überein und sind in nebensächlichen Dingen verschieden); der zweite Fall bedeutet das Verschiedene (indem die zwei Dinge dem Wesen nach verschieden sind). Daraus erkennen wir, daß die Lehre: „zwei Dinge können existieren, ohne daß sie als ähnlich oder verschieden bezeichnet werden", ein Irrtum ist."

„Was nun die zweite Weise angeht, d. h. die von der notwendigen Konsequenz einer endlosen Kette, so ist dieser Beweis nicht stichhaltig; denn wenn wir die endlose Kette zugeben, dann ist entgegen unserer Theorie der Beweis als ungültig erwiesen, wonach wir dartun, daß eine Kette zeitlich entstehender Dinge, die

1) Ein Universelles und Besonderes existiert nur zwischen selbständigen, realen Dingen, wenn diese teils übereinstimmen, teils verschieden sind. Nun sind aber die Modi keine selbständigen, realen Dinge. Folglich kann bei ihnen von einem Universellen, in dem die einzelnen Modi sich „ähnlich" wären, und einem Besonderen, in dem sie sich unterscheiden würden, nicht die Rede sein.

kein erstes Glied habe, unmöglich sei[1]), und zugleich wird der Beweis für die Existenz eines ewigen Schöpfers unmöglich gemacht. Alles dieses aber ist ein Irrtum."

Die Kritik Tusi's: „Die Anhänger der Modus-Theorie behaupteten, von dem Modus könne weder das Ähnlichsein noch die Verschiedenheit ausgesagt werden. Die Widerlegung dieser Behauptung seitens der Gegner der Modus-Theorie trifft nicht ihre Anhänger. Denn die ersteren behaupten: die zwei ähnlichen Dinge sind zwei selbständige Wesenheiten, die man unter einen einzigen Begriff zusammenfaßt. Die zwei verschiedenen Dinge sind zwei selbständige Wesenheiten, die nicht unter einen einzigen Begriff[2]) zusammengefaßt werden. Nun aber ist der Modus weder eine selbständige Wesenheit erster noch auch zweiter Ordnung[3]). Folglich kann man von ihm weder die Ähnlichkeit noch die Verschiedenheit aussagen[4]). Der Beweis dafür ist: Die selbständige Wesenheit wird für sich allein erkannt; der Modus aber nicht. Wie ist es daher möglich, daß der Begriff eines jeden einzelnen Modus mit dem eines anderen identisch ist, wenn jeder Modus nur zugleich mit einem anderen Dinge erkennbar ist[5]). Nun aber ist das Universelle nicht für sich allein erkennbar, so daß man also sagen kann: der Begriff des einen von beiden (des Universale und des Gegenstandes, dem es anhaftet) sei identisch mit dem Begriffe des andern oder nicht. Ihr jedoch habt behauptet, wenn immer zwei (selbständige) Dinge zusammen sind, auf die der Verstand (sie erkennend) hinweist, so ist der Begriff von beiden ein und derselbe oder nicht. Nun aber ist der Modus kein (selbständiges) Ding, auf das der Verstand es erkennend hinweist in einer solchen Weise, daß er nicht auch zugleich auf ein anderes Ding hinweise, das mit dem Modus verbunden ist (nämlich auf den Träger des Modus, die Substanz,

1) In der Frage, ob eine anfangslose Schöpfung möglich sei, nahmen also die Leugner der Modus-Theorie den negativen Standpunkt ein und stützten sogar auf diese Leugnung einer ewigen Welt den Beweis für das Dasein Gottes. Für sie ist also Gott das erste Glied dieser Kette, während er für die Philosophen, die eine anfangslose Kette annahmen, außerhalb derselben steht. Siehe Ringsteine Farabi's, Aschendorff 1906, S. 301 ff.

2) Wörtlich: „von denen man nicht einen Begriff versteht". Begriff ist hier, wie durchschnittlich, identisch mit Wesenheit.

3) Wörtlich: noch auch die Wesenheit einer Wesenheit, d. h. ein selbständiges, trennbares Accidens.

4) Diese conclusio des Syllogismus soll nur ein Ausdruck dafür sein, daß aus dem angeführten Beweise der Gegner, der nur von selbständigen Dingen handelt, nicht die Lehre der Anhänger der Modus-Theorie, die nur von unselbständigen Dingen spricht, gestürzt wird. Ob nun die Modi dennoch aus anderen Gründen als den von den Gegnern angegebenen ähnlich oder verschieden sein können, ist damit noch nicht entschieden.

5) In die Definition des Modus spielt immer die des Trägers wie ein wesentlicher Bestandteil der Definition hinein. Nähme man also auch zwei in sich betrachtet identische Modi an, so würden dennoch die verschiedenen Träger derselben, die in die Definition der Modi aufgenommen werden, eine Verschiedenheit begründen.

deren Erscheinungsform der Modus ist. Folglich gilt von den zwei Modi nicht das oben angeführte Dilemma, daß ihr Begriff ein und derselbe sei oder nicht)".

Razi fährt fort: „Obiges ist kurz zusammengefaßt das System der beiden Parteien. Meine eigene Behauptung geht nun dahin, daß die notwendige Konsequenz einer endlosen Kette [1]) nicht stichhaltig ist gegen die Anhänger der Modus-Theorie. Der Grund ist folgender. Wir haben dargelegt, daß z. B. das Schwarze und Weiße in der Bestimmung der Existenz übereinstimmen und zugleich in der weißen und schwarzen Farbe sich unterscheiden. Nun aber wissen wir, daß das Prinzip der Übereinstimmung und das der Trennung (das Generische und Spezifische) nicht beide negativ sein können. Es ist also dann durchaus nicht befremdend, daß wir zwei positive Dinge aufgestellt haben: das eine das Schwarzsein, das andere dessen Existenz. Was aber nun die Bestimmung der Existenz und die der schwarzen Farbe angeht, so sind beide durch ihr eigentliches Wesen verschieden und stimmen zugleich überein in dem Umstande, Modi zu sein. Das esse modum ist jedoch keine positive Eigenschaft; denn unter Modus verstehen wir nur etwas, was weder Sein noch Nichtsein besitzt. Wenn nun aber die Übereinstimmung in einer negativen Bestimmung statthat, ergibt sich nicht die Konsequenz, daß der Modus eine (positive) Bestimmung sei, die durch das Sein ihr Bestehen erhalte, und ferner resultiert also nicht, daß der Modus einen anderen Modus voraussetze. Daher ist einleuchtend, wie sich die Anhänger der Modus-Theorie gegen die Konsequenz einer endlosen Kette verteidigen können. Trotzdem aber waren sowohl die älteren als auch die jüngeren Anhänger der Modus-Theorie unfähig, diese (von Razi zuerst ausgedachte) Verteidigung zu führen".

Tusi kritisiert dies wie folgt: „Die Art, wie Razi die Anhänger der Modus-Theorie gegen die Konsequenz einer endlosen Kette verteidigt, indem er ausführt, der Modus sei eine negative Bestimmung, die keine Übereinstimmung in einem Positiven zwischen den verschiedenen Modi (und daher auch keinen Modus zweiter Ordnung) zur Folge habe, ist keine eigentliche Verteidigung. Denn die Anhänger dieser Theorie behaupten, der Modus sei reine Negation. Ja sie lehren sogar, der Modus sei eine Bestimmung, die weder existiere, noch auch nicht existiere, und zugleich sei das non-ens kein Modus [2]). Folglich enthält nach ihrer Lehre der Modus einen Begriff, der verschieden ist von der Negation des Seins und Nichtseins. Dieser Begriff wird durch jene Dinge bestimmt, die sie Modi nennen. In dieser Eigenschaft stimmen die Modi überein.

1) Die Gegner hatten deduziert, daß jeder Modus einen anderen Modus als Träger und Subjekt der Inhäsion voraussetze, was eine endlose Kette ergebe.

2) Dies setzt Razi fälschlich voraus, wenn er behauptet, daß „die Übereinstimmung in einer negativen Bestimmung statthat".

(Er verhält sich also zu ihnen wie ein Genus.) Sie sagen ferner von den Modi weder das Ähnlichsein noch die Verschiedenheit aus, nur auf Grund dessen, weil die Modi nicht getrennt für sich erkennbar sind (sondern nur in Verbindung mit der Substanz). Es ist also einleuchtend, daß die Verteidigung Razi's zugunsten der Anhänger der Modus-Theorie nicht folgerichtig ist (für sie), da sie sich in dieser Weise auf sich selbst aufbaut (indem sie von eigenen Voraussetzungen, nicht von denen der anderen ausgeht)".

Die älteren Philosophen des Islam gefielen sich, wie die ersten griechischen Philosophen, darin, kurze Paradoxa aufzustellen, in denen sie gerade das Befremdende ihres Systemes formulierten — nicht ohne eine gewisse Schroffheit gegen andere Richtungen. Abu Haschim behauptete (Schahrast., S. 56,3 u. ibn Ḥazm, V, 49, zit. bei Horovitz, Kalam, S. 57 u. 63) z. B.: Die Modi sind Eigenschaften, die weder existieren noch nicht existieren, weder erkennbar noch auch unerkennbar (wie non-entia) sind, d. h. die Modi sind für sich allein nicht als solche erkennbar, da sie nichts Selbständiges, sondern nur Erscheinungsweisen anderer Dinge, des Wesens der selbständigen Substanzen, sind. „Sie sind nur denkbar zugleich mit dem Wesen (einer Substanz; werden also nicht gedacht, sondern nur mitgedacht)." „Die Modi sind weder Dinge, noch auch keine Dinge", da sie weder Substanzen noch auch non-entia sind[1]). Zu diesen Aufstellungen wurde abu Haschim gedrängt durch die Lehre von der absoluten Einfachheit Gottes. Besitzen die Modi ein eigenes Sein, dann treten sie zum Wesen Gottes hinzu und zerstören die Einfachheit. Besitzen die Modi absolut kein Sein, dann besäße Gott nicht die Bestimmungen des Wissenden, Mächtigen usw. Die Modi müssen demnach die Mitte einnehmen zwischen Sein und Nichtsein. Aus diesem Paradoxon folgerten die Gegner einen zweiten Einwand, den Schahrastani (S. 57, 1 ff.) angibt. In Gott sind weder die Modi gegenüber der Substanz, noch auch die einzelnen Modi gegeneinander selbständige Realitäten. Alle Modi sind also identisch mit dem fundamentalsten Modus, dem Sein, und dieses ist zugleich ein Nichtsein, d. h. ein Modus, der nicht als selbständig „seiend" gelten kann, da er keine andere Realität

1) Horovitz, Kalam, S. 61 sucht in diesen Formulierungen die Gedankengänge der Sophisten (S. 250—59) wiederzufinden, nach denen „jeder Begriff in einer Beziehung ein Seiendes, in unzähligen ein Nichtseiendes ist, da er eben nur einen Inhalt repräsentiert", und diesem Positiven das Verschiedensein von unbegrenzt vielen anderen Dingen, *ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν*, anhaftet. Ähnliche Gedanken finden sich bei Mu'ammar, der die Verschiedenheiten eines Dinges von unbestimmt vielen anderen durch unzählige معان, die sich als unbestimmt (unendlich) viele unmaterielle Bestimmungen des betreffenden Dinges darstellen, erklären wollte. Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques, S. 197 führt das *δυνάμει ὄν* des Aristoteles als Vergleichsobjekt an. Die Bestimmung des Modus als Mittelding zwischen ens und non-ens ist jedoch für das Wesen desselben durchaus nebensächlich und sekundär. Bei ihr also dürfen die Erklärungsversuche nicht ansetzen.

besitzt als die der göttlichen Substanz. „Auf diesem Probleme (dem der Modi) baute man das andere auf, ob das non-ens ein (reales) Ding sei. Wenn nun jemand behauptet, das non-ens (z. B. der Modus des Seins selbst)[1]) sei ein Ding — dies haben wir als Lehre aller Mu'taziliten berichtet[2]) — so läßt er von den positiven Eigenschaften Gottes (z. B. seiner Macht) nur die eine Bestimmung bestehen, daß er existiere (denn alle Modi fallen der Realität nach zusammen mit dem des Seins; sonst würde die Einfachheit Gottes zerstört). Nach dieser Denkweise wird also von der göttlichen Macht (die mit dem Modus des Seins zusammenfällt), wenn sie sich schöpferisch betätigt, keine andere Wirkung als das Sein[3]) ausgesagt. Nun aber (minor syllogismi) ist das Sein nach den Leugnern der Modus-Theorie nur ein leeres Wort (Nominalismus) und nach ihren Anhängern ein Modus, der weder als Sein noch als Nichtsein bezeichnet wird. (Die Wirkung der göttlichen Macht wäre also nach den einen ein leeres Wort, nach den anderen weder Sein noch Nichtsein.) Dies aber ist offenbar kontradiktorisch und unmöglich. Eine andere Gruppe unter den Leugnern der Modi behauptet zwar, das non-ens sei ein Ding, sie nennen es aber nicht (reale) Bestimmungen der Genera." Damit nahm diese Gruppe eine Mittelstellung ein zwischen 1. den Anhängern und 2. den anderen Gegnern der Theorie. Die Anhänger behaupteten als extreme Realisten die Existenz des Nichtseienden, d. h. die Existenz der Universalia: der höheren Genera, des eigentlichen Genus, der Spezies und des proprium und nannten diese „(reale) Bestimmungen der Genera". Sie bilden die Modi des Dinges. Die anderen Gegner leugneten als Nominalisten die Existenz des non-ens, d. h. der Universalia, und nannten sie „Namen der Genera" (Schahrast., 56, Z. 8 v. unten), um dadurch zu betonen, daß die Universalia keine r e a l e n Bestimmungen, sondern nur l e e r e Worte sind. Die Gruppe, die den Mittelweg einschlägt, lehrte: die Universalia (das non-ens) existieren zwar real in den Dingen, seien aber keine realen „Bestimmungen" nach Art der Modi. Mit dieser Gruppe können die Konzeptualisten, wie Bāhili († 933) und Aš'ari († 935), gemeint sein, die die Universalia „(reale) Bestimmungen nach subjektiver Übereinkunft" (Schahrast., 56–57) nannten, indem sie im Universale das reale Fundament in den Dingen anerkannten und zugleich das subjektive Moment, das durch unser Denken geschaffen wird, nicht leugneten. Auch der diesen Gedanken nahe stehende kritische Realismus der

1) Oder auch die Substanz Gottes in sich betrachtet, ohne den Modus des Seins, d. h. als معلوم.

2) Nach ihnen ist das Wesen Gottes die Substanz, der das Sein anhaftet. Für sich betrachtet sind beide non-entia: die Substanz, ohne das Sein, und das Sein, ohne daß es inhäriert, oder als Modus in sich betrachtet. Das Sein wird erst wirklich, wenn es inhäriert.

3) Eine Ursache kann nur das bewirken, was ihrem Wesen entspricht. Ist ihr Wesen also das Sein, so kann sie nur dieses hervorbringen.

griechisch-arabischen Denkrichtung, der „Philosophen" (falāsifa), könnte durch diese nicht näher charakterisierte Gruppe vertreten sein.

Die Einteilung (التقريع) der Modi schließt ihre Darstellung bei Razi. „Daß einem Dinge positiv und tatsächlich das habere modum zukomme, ist entweder verursacht durch ein Wirkliches, das durch jenes Ding (wie ein Accidens durch eine Substanz) sein Bestehen erhält, oder nicht. Beispiel für ersteres ist der Modus, wissend zu sein, der verursacht ist durch die Wissenschaft (die als Accidens in dem Subjekte inhäriert). Beispiel für das zweite ist der Modus, schwarz zu sein, der der schwarzen Farbe zukommt. (Er ist durch das Wesen seines Substrates, ohne Vermittelung eines Accidens gegeben.) Der erste ist der verursachte, der zweite der nichtverursachte Modus. Man stimmte nun darin überein, daß die existierenden Dinge sich in den Substanzen [1]) gleichständen und in diesen (nicht verursachten) Modi verschieden seien."

Diese Lehre ist nur scheinbar der oben erwähnten entgegengesetzt, daß die Dinge sich in ihren Wesenheiten unterscheiden, im Sein aber übereinstimmen. In ihr liegt der naive Realismus der Anhänger abu Haschim's klar ausgesprochen. Von jedem selbständigen Dinge wird ausgesagt, daß es eine Substanz sei. Die Substanz ist daher der reale Träger, der in allen Dingen den weiteren Bestimmungen zugrunde liegt. Der Begriff der Substanz wird also in der wesenlosen Form, wie unser Geist ihn denkt, in die Wirklichkeit projiziert — naiver Realismus. Ferner wird von jedem Dinge eine bestimmte Wesenheit und Art ausgesagt, nach der sich die Dinge spezifisch unterscheiden. Diese Art ist der Modus der Substanz. Er haftet derselben unmittelbar an, da sich zwischen den Begriff der Art (Genus + Differenz) und den der Substanz kein vermittelnder Begriff einschiebt. Er ist also ein „nicht verursachter" Modus. Weitere Bestimmungen, die nicht in der Art mitgegeben sind, werden irgendwie der Substanz durch eine Ursache vermittelt. Daraus ist ersichtlich, wie wichtig für die Geschichte der Philosophie die obigen Worte Razi's sind, die eine abgeschlossene Lehre über die Konstitution der Körper enthalten.

Bezüglich der Frage, wie sich das Sein zu den Wesenheiten verhalte, „lehrten die Anhänger der Modus-Theorie unter den Theologen (also Bāḳillāni und Ġuwaini), das Sein sei das Wesen selbst, die Mu'taziliten aber, es sei eine Eigenschaft (d. h. ein Modus), und die Lehre, die behauptet, das Nichtseiende sei ein Ding, hat diese Lehre zum Fundament". Ist das Sein etwas, das zur Substanz hinzukommt, dann besitzt diese in sich nicht das Sein, ist also

---

1) *ḏāt* bezeichnet das Wesen als für sich bestehendes Wirkliche, als Substanz (= جوهر), nicht die Wesenheit, die durch Genus und Artbestimmung (ماهيّة und حقيقة) gegeben ist. Der حال غير معلّل ist identisch mit der differentia specifica des aristotelischen Systems.

nichtseiend, und in diesem Zustande tritt das Sein zu ihr hinzu, um in ihr zu inhärieren. Nun aber ist es ausgeschlossen, daß irgend ein Inhaerens in einem Substrat inhäriere, das nicht existiert. Das „nichtseiende" Substrat (المعدوم) muß also schon etwas (شيء) sein, bevor das Sein in ihm inhäriert. Nur ein Etwas (شيء) kann Träger eines Inhaerens sein. Eine zweite Seite des gleichen Problemes ist der Modus selbst; denn dieser ist weder „seiend noch nichtseiend". In ihm ist also das „non-ens, das Nichtseiende, ein ens".

„Meine Ansicht, so fährt Razi fort, ist die, daß jenes (die Lehre der Theologen und die der Mu'taziliten) unrichtig ist. Der Grund ist folgender. Stimmten die Substanzen vollständig überein [1]) (so daß sie wesensgleich wären), dann könnte man notwendigerweise von jeder einzelnen in richtiger Prädikation dasselbe wie von der anderen aussagen. Sie würden gleich sein, wie die „ähnlichen" [2]) Dinge in den notwendigen Akzidenzien gleich sind. Es ergäbe sich dann die Konsequenz, daß das Ewige zum Zeitlichen würde und die Substanz zum Accidens [3]). Dies aber ist unmöglich."

„Ein zweiter Grund gegen die Wesensgleichheit der Substanzen ist folgender: Die individuelle Substanz wird mit einer individuellen Eigenschaft determiniert entweder auf Grund eines bestimmten Dinges oder nicht. Im letzteren Falle ergäbe sich, daß einer der beiden Endpunkte des Möglichen den anderen überwiege ohne ein ausschlaggebendes 'Prinzip." Wenn alle Substanzen wesensgleich sind, so muß eine Ursache gesucht werden, auf Grund deren die eine Substanz verschieden von der anderen determiniert wird, sonst käme man zu einer ursachlosen Wirkung. Als Bild für die beiden Fälle des Möglichen, Sein oder Nichtsein, findet man häufig die Wage, deren Wagschalen sich gleich stehen. Diese sind die „beiden Endpunkte des Möglichen". „Das ausschlaggebende Prinzip" ist die Wirkursache, die dem einen Möglichen das Übergewicht über das andere verleiht, d. h. es zur Existenz bringt.

„Findet nun die Determination auf Grund eines bestimmten Dinges (d. h. einer Ursache) statt, so ergeben sich wiederum zwei Fälle. Ist dieses Ding eine Substanz, so kehrt die Untersuchung wieder zu demselben Punkte zurück in der Frage, wie diese Substanz determiniert werde mit der Eigenschaft, ausschlaggebendes

1) Dies trifft zu sowohl in der Lehre, daß alle Substanzen das Sein sind (Theologen), als auch in der anderen Lehre, der der Mu'taziliten, daß alle Substanzen zunächst Substanzen sind, und diesen das Sein inhäriert.

2) Ähnlich nennt man solche Dinge, die in notwendigen Akzidenzien, propria, übereinstimmen.

3) Tusi bemerkt dazu spöttisch: „dann ergäbe sich, daß die animalitas, die dem Menschen mit dem Pferde gemeinsam ist, zur Folge hätte, daß der Mensch zum Pferde würde und umgekehrt. Die Antwort Razi's gegen diese Konsequenz ist dieselbe, wie die Antwort seiner Gegner auf die Lehre Razi's und die Schwierigkeiten, die er ihnen machte". Der Modus ist so untrennbar von der Substanz, daß sie notwendig mit ihm behaftet ist und nie zu einer anderen Substanz werden kann.

Prinzip, d. h. Wirkursache zu sein mit Ausschluß der übrigen Substanzen (die ebensogut in dieser Weise determiniert werden könnten). Ist dieses Ding nun keine Substanz, so ist es eine Eigenschaft, die einer Substanz inhäriert, und dann kehrt die Untersuchung wiederum zu demselben Punkte zurück in der Frage, wie jene Substanz mit dieser Eigenschaft (ausschlaggebendes Prinzip zu sein) determiniert werde (mit Ausschluß der übrigen Substanzen)."

Der Grund dieses Dilemmas liegt in der Voraussetzung, alle Substanzen seien wesengleich. „Wenn wir also," so schließt Razi, „die Besonderheit (der Dinge) zur Substanz machen und zugleich das Universelle (also das esse substantiam und das Sein) zu einer inhärierenden Bestimmung, dann sind die Schwierigkeiten gelöst. Diese Lösung ist annehmbar, weil es möglich ist, daß die (dem Wesen nach) verschiedenen Dinge in einem und demselben notwendigen Accidens übereinstimmen können, während es jedoch ausgeschlossen ist, daß die wesensgleichen Dinge verschieden sein können in den notwendigen Akzidenzien"; denn die notwendigen Akzidenzien folgen aus dem Wesen. Die gleichen Wesenheiten haben also immer dieselben notwendigen Akzidenzien. Daraus ergibt sich zugleich, daß Razi die erkenntnistheoretische Frage in der naiv-realistischen Weise löst, daß er die Universalia zu realen, notwendigen inneren Akzidenzien der Dinge macht.

Daß die Modus-Theorie eine Achillesferse habe, scheint ihrem Urheber selbst klar geworden zu sein. Diese Erkenntnis liegt angedeutet in einer Erweiterung der Modus-Theorie, zu der abu Haschim durch seine eigenen Prinzipien gedrängt wurde. Jede Bestimmung eines Dinges, die nicht unmittelbar in seiner Wesenheit enthalten ist, stellt einen „verursachten Modus" dar. Die göttlichen Eigenschaften sind nun aber in der Wesenheit Gottes nicht unmittelbar enthalten. Der Begriff der göttlichen Wesenheit besagt sie nicht. Gott ist z. B. nicht das Wissen; folglich müssen die Eigenschaften in Gott „verursachte Modi" sein. Der Modus, wissend zu sein, ist also in Gott verursacht durch sein Wissen, nicht durch sein Wesen. Nun aber ist das Wissen bereits ein Modus, und dieser bringt einen anderen hervor, den, wissend zu sein. Diese befremdende Unterscheidung können wir uns an den bekannteren Begriffen des Inhärenzverhältnisses und des Inhaerens klar machen. Das Wissen wäre dann das Inhaerens und der Umstand, „wissend zu sein", das Inhärenzverhältnis. Daraus ergibt sich, daß ein Modus erster Ordnung (z. B. das Wissen) einen Modus zweiter Ordnung (z. B. wissend zu sein) fordert und zur Folge hat, wie Schahrastani (56, Z. 9 v. unten) berichtet: „Sodann behauptete abu Haschim, der Gottheit käme ein anderer Modus (ein Inhaerens, z. B. das Wissen) zu, der jene ersten Modi (z. B. wissend zu sein) zur Folge habe". Der Wortlaut scheint zu besagen, daß die verschiedenen Modi, wissend, lebend, mächtig zu sein, von einem einzigen verursachenden Modus, z. B. dem Wissen, hervorgerufen

seien, was unverständlich bleibt. Es ist daher geboten, den Text dahin zu emendieren: „dem Gott käme je ein anderer Modus zu (حالة أخرى أخرى) usw.“.

Dadurch wurde abu Haschim dazu geführt, in Gott eine Ursache und Wirkung zu unterscheiden. Wenn er nun auch noch so sehr betonte, der verursachte Modus besitze kein vollständiges Sein, so verstrickte er sich doch in Schwierigkeiten, wenn er die Denkmöglichkeit dieser Lehre erweisen wollte.

„Sein Vater, al-Ǵubbāï, und die übrigen Leugner der Modi widersprachen ihm in diesem Punkte. Letztere führten (um die Modus-Theorie an der Wurzel zu fassen) das Universelle und Besondere (also das Generische und Spezifische, d. h. kurz die Universalia) auf reine Worte und Namen für Genera zurück.“ Die Gegner abu Haschim's erkannten also seinen extremen Realismus als die Quelle aller Irrtümer. Solange man die Genera als besondere Realitäten annimmt, ist die Folgerung unabweisbar, daß sie nur Modifikationen der Substanz sein können. Um diese Quelle zu verstopfen, stellten sie die nominalistische Theorie auf: die Universalia seien leere Worte (flatus vocis), ihnen entspreche keine Realität in der Außenwelt.

Eine eigentümliche Stellung in diesen erkenntnistheoretischen Diskussionen nimmt Ǵubbāï ein. Er wollte weder die antirealistische Lehre der Nominalisten, noch auch die Modus-Theorie seines Sohnes annehmen. Er behauptete, die Universalia seien selbständige, von dem Wesen des Dinges verschiedene Realitäten, jedoch keine Modi, was Schahrastani (57, 10) als eine Inkonsequenz bezeichnet. Einen ähnlichen, vermittelnden Weg gingen, wie oben erwähnt, Bāhili und Aš'ari: diese Zusammenstellung zeigt, eine wie große Rolle die Modus-Theorie gespielt hat. Sie stellt mit den an sie sich anschließenden Diskussionen die Form dar, die das erkenntnistheoretische Problem, also das Grundproblem alles Philosophierens, zu Beginn des 10. Jahrhunderts im Islam annimmt. Sie ist der Schlüssel zum Verständnisse der Entwicklung der spekulativen Theologie im Islam zur Zeit Fārābi's.

Das Urteil Tusi's über die Modus-Theorie und ihre Darstellung bei Razi möge ebenfalls hier Platz finden (Muḥaṣṣal, 38). Razi führt aus: „Wir behaupten, es gebe kein Mittelding zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden; im Gegensatz zu dem Ḳāḍī (abu Bekr al-Bāḳillāni, † 1012), dem Imam der beiden Heiligtümer (Ǵuwaini, † 1085), zwei ersten Autoritäten unserer Schule (der Theologen), und abu Haschim mit seinen Anhängern[1]) aus den Reihen der Mu'taziliten. Letztere stellten ein Mittelding auf und nannten es den Modus, indem sie ihn definierten als eine Eigen-

1) Unter diesen befindet sich auch 'Abdalǵabbār, der Ḳāḍī, † 1024 (Schahrastani, 59, 7).

schaft eines existierenden Dinges, der weder das Sein noch das Nichtsein als Bestimmung beigelegt werden könne[1]). Für uns besteht folgendes: Die evidente Einsicht urteilt, daß alles, worauf der Verstand hinweist, entweder ein wirkliches Korrelat in irgend einer Weise in der Außenwelt besitze oder nicht. Das erste ist das Seiende, das zweite das Nichtseiende. In dieser Auffassungsweise besteht kein Mittelding zwischen beiden Teilen. Ein solches ist nur denkbar, wenn sowohl das Sein, wie auch das Nichtsein anders aufgefaßt wird, als wir es erwähnt haben. In diesem Falle entstände vielleicht ein Mittelglied. Die Streitfrage wäre dann aber ein Streit um Worte."

Die von Razi vermutete verschiedene Auffassung des Seins und Nichtseins auf Seiten der Anhänger der Modus-Theorie führt Tusi in seinem Kommentar zur Stelle folgendermaßen aus: „Die Einteilung alles dessen, worauf der Verstand hinweist, in ein solches, dem ein Korrelat in der Außenwelt entspricht, und ein anderes, dem dieses Korrelat fehlt, ist die Einteilung in das Positive und Negative. Die Anhänger der Moduslehre widersprechen diesem nicht. Sie stellen kein Mittelglied auf zwischen der Position und der Negation. Sie lehren: das Sein hat einen geringeren Umfang als die Position (das Positive). Das Existierende ist[2]) jedes selbständige Wesen, dem die Eigenschaft der Existenz zukommt. Die Eigenschaft besitzt nun aber kein selbständiges (substantielles) Wesen. Es ist daher nicht befremdlich, daß sie weder existierend, noch nichtexistierend ist. Von dieser Auffassungsweise ausgehend, gelangten sie zu der Lehre von dem Mitteldinge zwischen Sein und Nichtsein; denn unter den Worten Wesen und Ding verstehen sie alles, was selbständig erkannt, oder von dem wie von einem selbständigen Objekte etwas ausgesagt wird. Unter Eigenschaft verstehen sie alles, was als Folgeerscheinung eines anderen erkannt wird. Jedes Wesen ist entweder existierend oder nichtexistierend. Als nichtexistierend bezeichnet man jedes selbständige Wesen, dem die Eigenschaft der Existenz nicht zukommt[3]). Zugleich kann ihm aber eine andere als diese Bestimmung zukommen, wie z. B. die Bestimmung der Genera nach der Lehre derjenigen, die diese von den nichtexistierenden Dingen aussagen. Die Definition, die also Razi vom Sein aufgestellt hat, ist daher nach ihrer Auffassung unrichtig. Die Differenz in dieser Streitfrage läuft also offenbar auf die Erklärung der genannten Worte (also einen Wortstreit) aus".

---

1) Diese Definition trifft etwas durchaus Sekundäres und ist daher irreführend. Sie hat eine polemische Färbung, indem sie gerade das hervorhebt, was den Gegnern der schwächste Punkt zu sein schien.

2) ليس des Textes zu streichen.

3) Als existierend jedes selbständige Wesen, dem die Eigenschaft der Existenz zukommt, als weder existierend noch nichtexistierend jedes unselbständige Wirkliche, das nur in einem anderen Dinge oder durch ein anderes Ding wirklich ist.

Zur Asoka-Inschrift von Bairat.

Von

T. Bloch.

Die Inschrift Asoka's von Bairat[1]) im Alwar-Staat von Rajputana ist zum letzten Male von Oldenberg in dieser Zeitschrift, Band LII, Seite 634 ff. besprochen worden, namentlich in Hinsicht ihrer Bedeutung für die Geschichte des Pali-Kanons der Buddhisten. Die Ausführungen Oldenberg's scheinen mir durchaus das Richtige zu treffen, und die folgenden Bemerkungen werden zeigen, daß meine Beurteilung der Inschrift und ihrer Bedeutung für die Text-Geschichte des Pali-Kanons sich im wesentlichen der Ansicht Oldenberg's bestätigend zur Seite stellt.

Es würde ja in der Tat im höchsten Grade befremden, wenn ein indischer König dem buddhistischen Saṅgha einen theologischen Studien-Kursus vorschreiben wollte, wie es bei der landläufigen Auffassung der Inschrift fast den Anschein haben könnte. Selbst Asoka hätte sich schwerlich dergleichen angemaßt, und, wenn er es getan hätte, so hätte er es wohl kaum für der Mühe wert gehalten, diese Verordnung in Stein einmeißeln zu lassen, „damit sie lange Zeit dauere“ (*cila-ṭhitikā siyā*), wie er sich sonst öfters ausdrückt. Ich fürchte auch, der Saṅgha hätte eine derartige Einmischung in seine inneren Angelegenheiten seitens eines indischen Königs, selbst wenn es Asoka gewesen wäre, keineswegs huldvoll entgegengenommen, und ich möchte glauben, daß ein solches Edikt, selbst wenn es wirklich an ihn ergangen wäre, wohl in dem Bureau des Saṅgha alsbald ad acta gelegt wäre, höchstens mit einer Bemerkung, ähnlich den heutzutage in Indien in solchen Fällen gebräuchlichen Ausdrücken, wie „to be filed“ oder „to be recorded“.

Was Asoka mit seinem Bairat-Edikt bezweckte, war also keineswegs eine Verordnung an den Saṅgha über die Auswahl passender Erbauungsschriften für Mönche und Nonnen, Laienbrüder und Laien-

1) Der Name begegnet uns u. a. als Prägeort auf einer Anzahl Kupfermünzen Akbar's, was bei dem Vorhandensein alter Kupfermünzen in der Nähe der Stadt nicht befremdet; siehe Cunningham, A. S. R., Vol. II, p. 245. Der Stein mit der Asoka-Inschrift befindet sich seit langen Jahren in der Asiatic Society of Bengal in Calcutta.

schwestern. Das Bairat-Edikt Asoka's verewigt eine seiner frommen Stiftungen, die er zum Besten des Saṅgha festgesetzt hatte.

Es ist bekanntlich in Indien seit alters her Sitte gewesen, und diese Sitte besteht noch heutigen Tages, daß an heiligen Stätten, in Tempeln und an Wallfahrtsorten, die heiligen Schriften der Inder regelmäßig von eigens dazu bestellten Vorlesern öffentlich vorgetragen werden. Das Bestehen dieser Sitte ist aus der späten und spärlichen Verbreitung der Kenntnis der Schrift in Indien leicht zu verstehen. Man findet in den Inschriften auch hier und da Erwähnungen davon. So schenkt z. B. in der Manahali-Kupferplatte des Königs Madanapāla von Bengalen eine seiner Gemahlinnen, die *paṭṭamahādevī* Citramatikā dem gelehrten Brahmanen (*paṇḍita-bhaṭṭaputra*) Vaṭeśvarasvāmiśarman ein Dorf im Distrikt von Pauṇḍravardhana, der etwa den heutigen Distrikten von Maldah, Rajshahi, und dem südlichen Teil von Dinajpur entspricht, als Belohnung dafür, daß er für sie das Mahābhārata von Anfang bis zu Ende vorgelesen hatte[1]). Von Interesse ist daran besonders der Umstand, daß hier die Gemahlin eines buddhistischen Königs sich das Mahābhārata von einem brahmanischen Gelehrten (*paṇḍita-bhaṭṭaputra*) vorlesen läßt; denn daß Madanapāla, wie seine Vorgänger, ein Buddhist war, zeigt die Eingangsformel der Inschrift: *namo Buddhāya*, und ebenso auch der darauffolgende erste Vers, dessen letzte Zeile lautet: *sa śrīmān lokanātho jayati Daśabalo* etc.[2]). Dieser letzte Umstand ist besonders von Wichtigkeit für die Beantwortung der Frage, ob Asoka sich durch seinen Erlaß von Bairat als Buddhisten zu erkennen gibt. Mir scheint alles, was wir sonst über ähnliche Stiftungen indischer Könige wissen, auch hier wieder zur Vorsicht zu mahnen.

Von Wichtigkeit ist jedoch besonders dies: wenn Asoka die Einrichtung traf, daß gewisse Schriften der Buddhisten regelmäßig zum Besten der Mönche und Laien vorgelesen werden sollten, so hing die Auswahl dieser Schriften natürlich zunächst und vor allen Dingen von seinem eigenen Gutdünken ab, oder, mit anderen Worten, seine Liste soll natürlich kein Verzeichnis der damals

1) Siehe Journal, As. Soc. of Bengal, Vol. LXIX, 1900, Part I, Seite 72, l. 44 ff.: *paṇḍita-bhaṭṭaputra-śrī-Vaṭeśvarasvāmiśarmmaṇe paṭṭamahādevī-śrī-Citramatikayā Vedavyāsaprokta-prapāṭhita-Mahābhārata-samutsarjjita-dakṣiṇātvena Bhagavantaṃ Buddha-bhaṭṭārakam uddiśya śāsanī-kṛtya pradatto 'smābhiḥ*, sc. *upari-likhito* = *yaṃ grāmaḥ* in l. 39. Die Schenkung wurde natürlich zunächst von der Königin gemacht, bedurfte jedoch der offiziellen Bestätigung seitens des Königs; daher die etwas verworrene Satzkonstruktion in der Inschrift. Der Titel *paṭṭamahādevī* bezeichnet die Hauptgemahlin des Königs und entspricht der *paṭṭadevī*, ein Wort, das Böhtlingk im kleinen Wörterbuch aus der Rājataraṅginī belegt; siehe ferner *paṭṭamahiṣī* und *paṭṭa-rājñī*, P. W.

2) Auch die Schenkung geschieht im Hinblick auf Buddha: *Bhagavantaṃ Buddha-bhaṭṭārakam uddiśya.*

vorhandenen Literatur der Buddhisten darstellen. Was ihn bei seiner Auswahl bestimmte, waren seine eigenen Anschauungen über den Dharma, die religiös-ethischen Pflichten des Menschen, von denen wir uns nach seinen *Dharmalipis* ja ein ziemlich genaues Bild machen können. Es will mir auch so scheinen, als ob die Titel der von Asoka erwähnten Schriften davon noch ein Weniges erkennen lassen. So ist es wohl kein Zufall, daß von den mancherlei Lāhulovādas Asoka gerade denjenigen auswählt, der sich gegen das Lügen richtet, in Indien stets ein wichtiges Kapitel für volkstümliche Tugendlehre. Dann finden wir in der Liste zwei Schriften, die sich möglicherweise mit den Pflichten des Mönchsstandes beschäftigten, die *Munigāthā* und das *Moneyasuta*; die *Anāgatabhayāni* mögen sich gegen die törichten, abergläubischen Gebräuche und Vorstellungen des Volkes gerichtet haben, gegen die Asoka selbst im neunten seiner Felsen-Edikte predigt. Die Schwierigkeit, diese Schriften lediglich mit Hilfe ihrer Titel aus der Masse der uns im Tripiṭaka erhaltenen Literatur herauszufinden, wird dadurch noch erheblich vermehrt, daß die Inder im Zitieren nie genau waren. Sie veränderten nicht nur den Titel eines Buches, das sie gerade anführten, nach Belieben, ihre Werke gingen und gehen noch heute bekanntlich öfters unter den allerverschiedensten Namen. Für die Geschichte des Pali-Kanons — wie Oldenberg richtig hervorhebt, waren die von Asoka empfohlenen Schriften in der Māgadhī-Sprache abgefaßt — also für die Textgeschichte der ältesten, buddhistischen Literatur Indiens schrumpft der Wert der Bairat-Inschrift somit recht erheblich zusammen.

Von großem Interesse bleibt sie für uns jedoch deshalb, weil sie uns zeigt, daß es schon zu Asoka's Zeiten in Indien die noch heutzutage weit verbreitete Sitte gegeben hat, heilige Schriften öffentlich vorlesen zu lassen. Daß es Brahmanen waren, die diesem Beruf oblagen, darauf führt u. a. der heutzutage ziemlich verbreitete indische Name Pathak. Dieses Wort war natürlich ursprünglich ein Titel, und bezeichnete offenbar „einen öffentlichen Vorleser heiliger Schriften", einen *pāṭhaka*. Wie andere Titel der Art, z. B. *dīkṣita*, *dviveda*, *caturveda* usw., vererbte sich das Wort jedoch öfters vom Vater auf den Sohn, und so kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir heutzutage in Indien neben manch einem Mr. und Mrs. Dikshit, Dube, oder Chaube, auch einem Mr. und Mrs. Pathak begegnen, deren Familie sicher schon längst den Beruf eines öffentlichen Vorlesers heiliger Schriften mit einer einträglicheren Tätigkeit, etwa der eines Rechtsanwaltes oder Arztes, vertauscht haben mag. Auch bei den aus den alten buddhistischen Inschriften bekannten Titeln *peṭakin*, *pañcanekāyikā*, *sutamtika*, *trepiṭaka*[1]) wird man wohl an Leute zu denken haben, die das

1) Siehe Ind. Ant., Vol. XXI, 1892, p. 237, No. 134; p. 238, No. 144; p. 235, No. 95; Ep. Ind., Vol. VIII, pp. 176, 179, 181, 182.

Tripiṭaka, die fünf Nikāyas und den Sūtrānta auswendig gelernt hatten und gegen Belohnung zum Besten anderer vorzutragen pflegten. Auch im Anfang des Rāmāyaṇa wird ja auf solche öffentliche Vorlesungen des Buches und das Verdienst, das man sich damit erwirbt, Bezug genommen, um von den zahlreichen Stellen, die sich auf den öffentlichen Vortrag der Veden beziehen, ganz zu schweigen.

Heutzutage sind es natürlich meistens die Purāṇas, und zwar speziell das auf den betreffenden heiligen Ort bezügliche, das *sthala-purāṇa*, aus dem vorgelesen wird. Ein paar andächtige Zuhörer sitzen neben dem Vorleser und ahmen gewissenhaft das Hin- und Herwiegen des Oberkörpers nach, mit dem er seinen Vortrag begleitet. Ich traf einmal eine solche kleine Lesegesellschaft in Tezpur in Assam, am Ufer des Brahmaputra. Da der recht laute Vortrag in der Nähe meiner Wohnung allabendlich bis spät in die Nacht andauerte, wird man kaum erwarten, daß ich selbst, ohne natürlich zu den Zuhörern gehört zu haben, viel Erbauung dabei fand. Erwähnenswert scheint mir nur dies, daß man mir damals jene nächtlichen Vorlesungen als „Gottesdienst" bezeichnete: *bhāgavat kartā*, „er verrichtet seinen Gottesdienst", sagte man mir von jenem nächtlichen Vorleser. Für die dauernde Einrichtung eines ähnlichen „Gottesdienstes" hatte also Asoka offenbar schon vor beinahe zwei und einem halben Jahrtausend durch den Erlaß seines Edikts von Bairat Fürsorge getragen.

Nochmals Sulṭān. — Nachträgliches zu 62, 714 ff. — Zum Grab Abu'lfidā's in Ḥamā.

Von

C. F. Seybold.

Im Anschluß an meine S. 563 f., 714 f. von Band 62 angedeutete Begriffsentwicklung des ursprünglich abstrakten zum konkret persönlichen *sulṭān* ist noch folgendes zu erwähnen. Weil hat in seiner Geschichte der Chalifen II, 345 eine lange Anmerkung über Sultan mit mehreren unsicheren oder undeutlichen Angaben aus dem 9. Jahrhundert, zum Schluß auch die bekannte Notiz Ibn Ḫaldūn's, wonach erst die Būjiden im 10. Jahrhundert den Sultanstitel annahmen (später die Ġaznawiden usw.); vgl. dagegen St. Lane-Poole, Mohamm. Dynasties, p. 140. Vgl. A. Müller, Islam I, 556, A. 2.

Es macht mich nun Kollege C. H. Becker gütigst noch darauf aufmerksam, daß sich s. E. die Personifizierung des ursprünglich im Arabischen „Herrschaft" bedeutenden Wortes an der Person des Statthalters vollzogen hat: „schon im 1. Jahrhundert der Hiǵra heißt der Statthalter Sulṭān, nicht nur literarisch, sondern in alten Papyri sehr geläufig. Soweit ich sehe, ist *amīr* immer der Statthalter X, also ein bestimmter; *sulṭān* ein unbestimmter, beliebiger Statthalter". Ich würde sagen, der Statthalter repräsentiert eben die Staatsgewalt, ist die höchste Obrigkeit *sulṭān*; dies ist aber noch nicht bestimmter Titel des Emīr so und so, sondern man spricht nur vom Emīr im allgemeinen als *sulṭān* „Herrschaft"; vgl. Becker's Beiträge zur Geschichte Ägyptens 90 Anm. 6, 121. So kommt *sulṭān* neben *emīr* in Severus Ibn al Moḳaffa''s Historia Patriarcharum Alexandrinorum häufig vor: ich zitiere nur eine mir gerade sich bietende Stelle meiner Ausgabe I, S. 265, 13: سوف يجيء سلطان الى بلاد مصر قريب ويملك على مصر الخ (so öfters in der Wendung: es kommt ein neuer Statthalter سلطان جديد); gleich darauf, wie der bestimmte Statthalter wirklich Z. 18 f. kommt, heißt es ثم — — بعد قليل وصل الى كورة مصر اميرا من عند ملك المسلمين اسمه عبد الله بن طاهر. Auch die arabische Histoire Nestorienne (Chronique de Séert) in Patrologia

Orientalis III, 3 [1]) spricht z. B. 232 = [22,] 3 von einem nicht näher genannten Statthalter von Antiochien (im Unterschied vom Kaiser Aurelian) als Sultan, welcher in Folge von Bestechung den Paulus von Samosata unterstützt habe [بانطاكية] هناك السلطان وعاونه بالرشا [2]). Vgl. RSO. II, 393 اصحاب السلطان funzionari; ebd. 450.

Kollege Ravaisse schreibt mir noch: „Je regrette de n'avoir pas songé à vous dire, p. ex., que le mot *sultan*, vieux comme la royauté, figure dans les *Annales des Rois d'Assyrie*, *Inscriptions des Fastes* (p. 181) *de Ménant*: „Khanou . . ., *siltan* du pays de Musuri (Egypte)". Ce titre est beaucoup plus ancien en Islām que ne le pense Lammens. Dja'far b. Yaḥyā Barmaky fut nommé سلطان pour bien marquer l'universalité de ses fonctions administratives et de son rôle dans l'État; et de fait, toutes les charges qui relèvent d'un *sulṭān* lui furent dévolues. Ibn Khaldoûn مقدّمة ۱۹۹; Slane II, 9. Le mot سلطان désigne en persan moderne un simple capitaine (Hauptmann)". ——

Der umgekehrte Fall zu der vulgären Wortkontraktion in Ṭulkerem aus Ṭūr elker(e)m 62, 715 f., 'Anǵar aus 'Ain alǵarr 720 u. a. bietet sich in der gelehrten Art von volksetymologischer Erweiterung, die ich in meinem Verzeichnis der arabischen Handschriften I,

1) Es kann nicht streng genug gerügt werden, wenn ein Verlag wie Firmin Didot doch wissenschaftlich sein sollende Werke, wie die Lieferungen der Patrologia Orientalis, sämtlich ohne bestimmte Angabe der Jahreszahl erscheinen läßt. Das vor einen ersten Faszikel gesetzte kirchliche Imprimatur kann ja das oft viel spätere Erscheinen selbst der ersten Lieferung gar nicht bestimmt andeuten, es ist höchstens ein oft weit zurückliegender terminus a quo. In Basset's Synaxaire arabe jacobite I fehlt selbst da noch die Jahreszahl „Imprimatur. Parisiis die 19 Septembris. E. Thomas, Vic. Gén."!! An der Histoire Nestorienne haben 4 orientalische und einige französische Geistliche herumgearbeitet, sie scheint aber nicht ganz so verpfuscht, wie die fehlerstrotzende sogenannte Ausgabe und Übersetzung der History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria I, 1904, II, 1905, wo unkritische Orientalen, Trabanten und Handlanger von Abbé Nau (junge Maroniten, Chaldaeer, Armenier, die zeitweilig am Séminaire de l'Université Catholique in Paris studieren) an Evetts' schon vorher gar nicht einwandfreiem Text, Übersetzung, Noten ganz willkürlich herumfuhrwerkten. Statt meine klaren kurzen Beweise für die Wertlosigkeit der sogenannten Ausgabe und Übersetzung der in Paris noch verballhornten, aber unter Evetts' Namen segelnden History in Revue critique 1905 II, 235—236 irgend zu widerlegen, hat Abbé Nau als absoluter Ignorant in Arabicis sich erdreistet, in unerhörtem Polterton allerlei Behauptungen gegen mich aufzustellen, die schon in ihrem ganzen Habitus den Stempel der Unrichtigkeit an der Stirn tragen. Auf diese Pariser Fehlerfabrik mit Hunderten, ja Tausenden von Schnitzern, besonders hinsichtlich der in Historicis so einzig wichtigen Eigennamen, werde ich noch zurückkommen.

2) Kollege A. Fischer verweist noch gütigst auf سلطان in Nawawī's Tahdīb alasmā' (Biographical Dictionary) ۳۱۵, penult.

Tübingen 1907, S. 70 f. für das slavische Belgrad (serbisch Beograd; vgl. russisch Bjelgorod, Belgard in Pommern) = Weissenburg angedeutet habe, wenn es dort zu بير الاغراض arabisiert wird (sonst türkisch بلغراد[1]).

Neben جمّاعين S. 716 kommt auch die differenzierte Form جَمّاعيل vor; vgl. umgekehrt بيتين aus בֵּיתְאֵל, زرعين aus יִזְרְעֶאל; بيت جبرين steht neben بيت جبريل; بردويل und بغدوين = Balduin; Brockelmann, Grundriß I, S. 221.

Zu S. 719, 20 gebe ich die näheren Entsprechungen der Planeten: Nebo-Merkur, Nergal-Saturn, Ninib-Mars, Marduk-Jupiter, Ištar-Venus, vgl. GGA. 1909, 57. ——

Graf v. Mülinen hat uns in 62, 657—60 willkommene Notizen und 4 hübsche, wohlgelungene kleine Bilder (auf 2 Tafeln) von Abu'l-Fidā's Turbe (Grabkapelle) bei der von ihm selbst gebauten Schlangenmoschee gegeben. Statt der nicht so ganz durchsichtigen Situationsbeschreibung S. 657, 15—20 hätten wir lieber eine kleine Planskizze für die ganze Anlage im Verhältnis auch zu den übrigen Stadtteilen, zu Burg und Orontes gewünscht, was Graf v. Mülinen vielleicht noch nachliefern möchte. Erwünscht wäre auch ein Faksimile der arabischen Inschrift über dem Eingang der Schlangenmoschee 657, 25 ff. gewesen. Der Anfang ist sicher nach Analogien folgendermaßen zu ergänzen:

جدّد هذه الأ[بْنِيَة] المباركة المقرّ العالى الخ

Die stehende Formel تغمّده الله برحمته 658, 2. 3 würde ich nicht übersetzen „welchen Gott in seine Barmherzigkeit eingehen lassen möge", sondern wie alle Lexika es geben; vgl. Lane 2291[b]: God covered him with his mercy as with a veil; veiled him therewith, clad him, or invested him therewith. Auch für die Inschrift 658, 20 ff. im Innern der Moschee wünschten wir ein Faksimile; das Eingeklammerte „(fehlt . . . [Titel] . . . ?)" ist vielmehr als Attribut zur Moschee so zu ergänzen: (vgl. Marrékoshi 271, 6) امر بعمارة

1) Kollege Ravaisse schreibt mir: „قبّ الياس me fait penser à cette autre altération: le vieux سوق اميير الجيوش, au Caire, est devenu dans la bouche du peuple سوق المرجوش (*margoûch*). Connaissez-vous la bizarre façon dont nos chroniqueurs du moyen âge transcrivent le nom du sultan ottoman Mourād-Khān? Soldan Almorabaquin?"

[المعظّم] الجامع, vielleicht noch dazu ein الشريف oder ein المقدّس oder ein ähnliches Epitheton und das folgende لمنازل, das keinen Sinn gibt (daher auch in der Übersetzung übergangen ist), ist wie oben wiederum[1]). المبارك. Auch von der Sarkophaginschrift wünschten wir Faksimile, doch wird das Photographieren vielleicht nicht überall gestattet gewesen sein in dem altehrwürdigen, als fanatisch geltenden Ḥamā. Auffallend ist, daß Graf v. Mülinen nicht die eingehendsten biographischen Notizen über Abu'lfidā von Reinaud (de Slane) in der klassischen Géographie d'Aboulféda, Texte arabe 1840, Préface X, XVII, XXII, XXVIII und Introduction 1848, X, XXVII benutzt hat, wo so oft von der von Abu'lfidā bei Lebzeiten für sich (und die Seinen) erbauten Grabkapelle die Rede ist, wodurch die Bedenken Graf v. M.'s S. 659 f. gegenstandslos werden; mehrmals gleichlautend steht dort: ودُفن بتُربته التى انشأها بحماة „et il fut enterré dans le *torbé* (mausolée) qu'il s'était fait construire à Hamat" oder وكانت وفاته بحماة ودُفن فى تُربته المعروفة بانشائه „La mort d'Aboulféda eut lieu à Hamat et il fut enterré dans le tombeau qu'il s' y était fait construire; il était âgé de plus de soixante ans. Que dieu le couvre de sa miséricorde!" Die Übersetzung „plus de 60 ans" für عن ستّين سنة ist nicht richtig: es heißt bloß „60 Jahre alt" oder „im 60. Lebensjahr", vgl. Caspari-Wright[3] II, 143, und die genauere Datumsbezeichnung oben: Texte arabe, Préface X, XVII توفّى فى اوائل السّتّين من عمره „il mourut au commencement de la soixantième année de sa vie". Ebenda XXXII—V, Introduction XXXI hätte Graf v. M. auch über Abu'lfidā's Sohn Moḥammad el Malik al Afḍal Nāṣir eddīn erfahren, daß er erst 30 Jahre alt in Damaskus gestorben (742 = 1341) nach Ḥamā übergeführt und in der Grabkapelle seines Vaters beigesetzt wurde وحُمل الى تربة والده بحماة ودُفن بها. Von seinem Sarkophag scheint allerdings keine Spur mehr vorhanden zu sein, da Graf v. M. eben nur den einen Abu'lfidā's am Türeingang vorfand.

1) Vgl. das stehende المسجد المبارك oder الجامع in van Berchem's Inschriftenwerken.

Ehrwürdig wie die Gruft des ritterlichen Kreuzzugshelden Saladin in Damaskus erscheint uns auch die Grabstätte des heldenhaften und gelehrten Fürsten Abu'lfidā von Ḥamā, des Urururenkels[1]) eines Bruders Saladin's, dessen zwei Hauptwerke, die Annalen und die Geographie, uns viel früher in trefflichen Ausgaben zugänglich gemacht wurden, als die älteren Quellenwerke, aus denen der fürstliche Verfasser geschöpft hatte. Deshalb sind wir Graf v. Mülinen für seinen Besuch in Ḥamā und seine Aufnahmen der Schlangenmoschee mit dem schlichten Mausoleum Abu'lfidā's zu gebührendem Dank verpflichtet[2]).

1) Brockelmann, Gesch. der arab. Litter. II, 44—46 hat in seinem kurzen Auszug aus Wüstenfeld's Geschichtschreibern Nr. 398 (S. 161—166) den von diesem übersehenen Urgroßvater Mohammad natürlich auch ausgelassen, vgl. die Ejjubidenstammtafel bei Lane-Poole, Mohammadan Dynasties p. 76. Über die vierbändige, sehr billige Plagiatausgabe des *Kitāb almuḫtaṣar fī aḫbār albašar*, Cairo 1325, nach der Constantinopler vierbändigen vom Jahr 1286, sowie über die Nichtexistenz einer angeblich vierbändigen Stambuler Ausgabe der Tatimmat almuḫtaṣar von Ibn al Wardī (Brockelmann II, 140 nach Wüstenfeld Nr. 412) siehe jetzt Nallino, RSO. II, 456.

2) Carl Ritter's Erdkunde, Band 17, S. 1031—1050 enthält eine eingehende Beschreibung von „Hamah" nach allen älteren Quellen, aber keine namentliche Erwähnung der Schlangenmoschee mit der Grabkapelle Abu'lfidā's. Eine kurze Notiz über Abu'lfidā's Grab hat auch Gertrude Lowthian Bell in ihrer ansprechenden, reich illustrierten Reisebeschreibung in Syrien: The Desert and the Sown, 1907, p. 230 (nur sind die arabischen Namen doch noch öfters fehlerhaft, z. B. Abu'lfīda, auch im Index 341 und noch in der deutschen Ausgabe: Durch die Wüsten und Kulturstätten Syriens, 1908, S. 222). Wir erfahren hier auch genauer, daß die Schlangenmoschee am Ostufer des Orontes liegt: „The Muteserrif [Mutaṣarrif] lent me his victoria that I may visit the parts of the town that lie on the eastern banks of the Orontes, and Kbēs and I drove off with two outriders quite exceptionally free from rags. The eastern quarter, the Hādir [ḥādir] it is called, is essentially the Bedouin quarter; the city Arabic is replaced here by the rugged desert speech, and the bazaars are filled with Arabs who come in to buy coffee and tobacco and striped cloaks. It contains a beautiful little ruined mosque, said to be Seljuk, called el Hayyāt [ḥajjāt], the mosque of Snakes, after the twisted columns of its windows. At the northern end of the courtyard is a chamber which holds the marble sarcophagus of Abu'l Fīda [Fidā], Prince of Ḥamah, the famous geographer. He died in 1331; his tomb is carved with a fine inscription recording the date according to the era of the Hejra."

Zum arabischen Lexikon.

Von C. F. Seybold.

1. هَبَّتْ أَدْنَى رِيحٍ

In meiner Besprechung von de Goeje's trefflicher Chrestomathie: Selections from Arabic Geographical Literature (Semitic Study Series VIII), Leiden 1907, in DLZ. 1908, 315 f., habe ich zu S. 5, 2 darauf hingewiesen, daß in den Lexiken nirgends verzeichnete Phrasen und Wendungen, wie die folgende in der Seemannssprache offenbar ganz geläufige Ausdrucksweise, in dem als Kommentar, auch für Anfänger und Autodidakten, gedachten Glossary erklärt werden müßten. Iṣṭaḫrī 30, 11 = Ibn Ḥauḳal 37, 7 heißt es nämlich: وإذا كان للجنوب ادنى هَبَّةٍ فلا سبيلَ الى سلوكه, was Edrisi, L'Afrique et l'Espagne 164, 9 zu وإذا هَبَّت الريح الجنوب الخ vereinfacht hat; hiezu vergleiche noch Jāḳūt II, 56, 7 إن هَبَّت ادنى ريحٍ. Schon 1845 hat A. D. Mordtmann in seiner ungenauen Übersetzung Iṣṭaḫrī's „Das Buch der Länder", Hamburg, S. 17 (nach Möller's lithographischer Faksimile-Ausgabe des Gothaer Kompendiums 1839) an diesem ادنى Anstoß genommen und es einfach weggelassen, indem er übersetzt: („wenn der Wind aus Süden weht, so kann das Schiff gar nicht in das Fahrwasser gelangen"): da es ihm nicht ganz wohl dabei ist, bemerkt er dazu S. 146 in der Anmerkung 52: „Der Text ist mir hier etwas undeutlich und ich bin nicht sicher, ob ich die eingeklammerte Stelle richtig übersetzt habe". Ich habe a. a. O. ادنى ريح mit „der schlimmste, niederträchtigste Wind" erklärt, verleitet durch die Schilderung der gefährlichen Passagen an den obigen Stellen. Kollege Snouck Hurgronje[1]) macht mich

1) Zitiert mir noch den lebenden Sprachgebrauch in: *adna ṣōt jefaǰǰi'u* der geringste Laut erschreckt ihn; *iḏa mešēt adna mesāfa, te'ibt* wenn ich die geringste Entfernung gehe, ermüde ich mich. Kollege Fischer macht mich

nun gütigst darauf aufmerksam, daß ihm meine Erklärung von ادنى ريح „gegen den festen arabischen Sprachgebrauch zu verstoßen scheint". Bei näherer Betrachtung der Stellen muß ich ihm Recht geben, daß es einfach nur heißen wird: „wenn auch nur der geringste Wind weht"; weshalb auch Edrisi so leicht vereinfachen konnte. Die Iṣṭaḫrī-Ibn Ḥauḳal-Stelle heißt also: „Wenn aber nur der geringste[1]) (nur ein ganz geringer) Südwind weht, so kann man sie [die gefährliche Stelle im roten Meer bei der Sinaihalbinsel] überhaupt nicht befahren (passieren)"; Jaubert's von Dozy-de Goeje belassenes il n'y a aucun moyen d'en *sortir* ist, wie so oft, ungenau. Zur Sache zitiere ich für den südlichen Eingang des roten Meeres hiezu eine ganz moderne Bemerkung: „Der Eingang des Bāb el Mandeb ist schwer zu passieren und sechs Monate im Jahr durch den konträren Monsun für Segelschiffe fast ganz verschlossen", Geograph. Zeitschrift 1908, 255.

Vergleiche auch noch Ṭabarī: Glossarium DXXXVII ما هبّت الريح quamdiu flat ventus i. e. hiemis tempore, zur Winterzeit, und للريح vento secundo, bei günstigem Winde Iṣṭaḫrī 190, 3, vgl. Bibl. Geogr. Arab. IV, 251, wo die persische Übersetzung dafür hat چون باد راست بود.

---

noch aufmerksam auf „Spiro, Vocabulary s. دنى: *iza kallimak adna kilma*, if he should tell you the least thing, aber auch schon Imrualqais, ed. Ahlwardt, Nr. ٥٣, ٥٧ (vgl. dazu z. B. Ibn Ja'īš ٩٥, 24 ff.), Wellhausen, Lieder d. Hudhailiten Nr. ١٨٣, V. 4 (= Ibn Hišām, Sīra ٨١٨, 9, Kāmil ٣٩٩, 1 und Jāqūt II, ٢٧٧, 6), Luzūmījāt des Abu'l'Alā, Kairo 1891, I, S. ٤٣, Text ult., Miṣbāḥ, Kairo 1315, I, ٨٢, 22 (s. خلف), ferner Snouck, Mekka I, S. 222, arab. Text 4ᵉ.

1) ... ادنى eigentlich „das unterste, niederste, schwächste, geringste, mindeste (Maß, Betrag, Zahl, Summe) von ...", vgl. dazu Lane 922 less und least, opp. اكثر und اكبر (infimum-imum, minimum, opp. summum, plurimum, maximum). — جنوب ist Südwind, eigentlich: Wind von der Seite, d. h. der rechten Seite (vgl. يمين und اليمن), im Gegensatz zum Nordwind = Wind von links شمّل, شمال (vgl. شمال linke Hand). Das Osmanli entlehnt von den seetüchtigen Griechen *νότος* als *lodós* لُدوس, لودوس für Südwind, wie *βορέας* als *poiraz* پويراز für Nordwind.

2. سَيُوس.

Dozy hat im Supplément I, 701[b] nur سَوُس nachgetragen aus dem Vocabulista p. 121[b] und 428 „industrius", das er mit habile übersetzt; 428 gibt noch den Plural سَوُسيين. In Abulmaḥāsin Ibn Taġrīberdī's Biographie des Sohnes Abulfidā's (aus seinem almanhal alṣāfī) in Géographie d'Aboulféda, Texte arabe, Paris 1840, Préface XXXII, 5 findet sich nun die Stelle über denselben: وكان سلطانا كريما عارفا سيوسا من بيت سلطنة ورياسة „c'était un prince généreux, instruit, exact, et d'une famille où la puissance et l'autorité étaient héréditaires". Ich nahm zuerst etwas Anstoß an dem seltenen, nur von Dozy oben verzeichneten سَيُوس und war geneigt منسوبا zu konjizieren, das freilich eigentlich الى, nicht من nach sich haben müßte. Ich ließ deshab die Lesart durch Kollegen Emile Amar in Paris in der Handschrift der Bibliothèque Nationale 2072 (= ancien fonds 751) verifizieren; er schreibt mir: „Le Ms. 2072 porte très clairement سيوسًا avec le sens, je crois, de „très fin politique". Tout le Ms. est fort bien écrit, et je crois que la leçon est bonne. Je suis, d'ailleurs, en train de faire un article sur l'ouvrage d'Abou-l-Maḥāsin المنهل". Statt der allgemeinen Bedeutung „instruit" könnte meines Erachtens die Bezeichnung عارف auch die mystisch-pietistischen Anwandlungen des Melik al Afḍal andeuten. سيوس kann exact, habile (industrius) heißen oder „guter Politiker": très fin politique ist jedenfalls zu viel, da er ja durch seine unpolitische Unklugheit (im Gegensatz zu seinem sehr geschickten diplomatischen Vater) in der schwierigen Lage den Mamlukensultanen gegenüber sein Fürstentum Ḥamā bald verlor und mit mäßiger Apanage nach Damaskus relegiert wurde. Jedenfalls aber ist das Vorkommen des Adjektivs سَيُوس durch diese Stelle gesichert, mag es nun mehr allgemeine oder speziellere Bedeutung (in Bezug auf Politik) haben.

Kollege A. Fischer teilt mir gütigst noch mit: „سيوس scheint ein Lieblingsausdruck von Abu'l-Maḥāsin zu sein; vgl. seine Annales, ed. Juynboll I, ١٩٥, 4, ٧٠٧, 13, ٧١٣, 3".

Identification of the Aśoka Pillar N. E. of Benares City described by Hiuen Tsang.

By

Vincent A. Smith.

Hiuen Tsang (Yuan Chwang), who visited Benares about 636 or 637 A. D. saw to the north-east of the city one of Aśoka's pillars which does not seem to have been identified by archaeologists. But the identification of the monument is easy and certain, and there is little difficulty in proving that a fragment of it is still in position either on or close to the spot where Hiuen Tsang saw it. The pilgrim's account is translated as follows by Beal: — "To the north-east of the capital on the western side of the river Varaṇā is a *stūpa* built by Aśoka-rāja (Wu-yau). It is about 100 feet high; in front of it is a stone pillar; it is bright and shining as a mirror; its surface is glistening and smooth as ice, and on it can be constantly seen the figure of Buddha as shadow"[1]).

In Watters' condensed version the same passage reads thus: — "To the north-east of the capital, and on the west side of the Po-lo-na (Barna) river, was an Aśoka tope about 100 feet high. In front of this was a pillar of polished green stone, clear and lustrous as a mirror in which the reflection of the Buddha was constantly visible"[2]).

Both versions agree that a *stūpa* and highly polished pillar ascribed to Aśoka stood to the north-east of the city and to the west of the Varaṇā or Barnā river.

That river has a general direction from west to east on the north of the city, but at a distance of about one mile and a third

1) Buddhist *Records of the Western World*, II, 45. I follow M. M. Chavannes and de Lacouperie in preferring the spelling Hiuen Tsang to the Pekinese Yuan Chwang.

2) Watters, *On Yuan Chwang's Travels*, II, 48. The words "of green stone" in Watters' version give the impression produced on the traveller's mind by the burnished surface. One of the Delhi pillars was described as "brazen" by Coryat, as "cast metal" by Heber, and as "of marble" by Terry (Cunningham, *Reports*, I, 164). But the material, as of all the Aśoka pillars, is Cantir sandstone.

from the Ganges it makes a sharp bend to the south, running eastward of the city almost due south for a mile, and then, after another bend, joins the Ganges. It is clear, therefore, that the *stūpa* and pillar should be sought in the space between the north-eastern corner of Benares and the mile-long section of the Barnā's course which runs nearly due north and south. In no other locality could the monuments be said to stand to the west of the Barnā river.

Now a broken pillar, apparently one of Aśoka's, exists in the space thus indicated, and has been described as follows by Mr. Sherring in his well-known work: —

"To the north of the road leading from the Rājghāṭ Fort to the cantonments, at a distance of from three quarters of a mile to a mile from the former place, is the Kapilmochan Tank. It is also called Bhairo kā Tālāo, or the tank of Bhairo. This is a strong and well-built structure, the stairs and foundations being of solid stone.

On the high ground to the north of this tank stands a pillar from seven to eight feet in height und three in thickness, situated in the midst of a slightly elevated stone *chabūtra* or platform. This is the Lāṭ or pillar of Śiva. It is representative of an ancient pillar, which formerly stood on this spot and was thrown down by the Muhammedans in a struggle between them and the Hindus some sixty years ago[1]). The original *Lōṭ* was famous among the Hindu population both for its antiquity and for its sanctity. There is some ground for supposing that the present pillar is a fragment of the ancient one[2]); and that it very likely bears a portion of the carving known to have been on the original column. The probability is increased by the circumstance that it is encased in copper and is carefully watched over by the Brahman

1) The preface is dated July 2, 1868. The riot occurred in 1809. An interesting account of the event compiled from the local official records by Mr. Phil. Robinson appeared in the *Calcutta Review* (No. CXXIX, pp. 92—119). The Lāṭ was destroyed on the 21 October by a mob of Muhammadan weaver and others who heaped up inflammable materials round the monument, which was rubbed from top to bottom with spirits and gunpowder and sprinkled with water to make the stone crack. Mr. Robinson held that there are "grounds for believing that the remainder of the Lāṭ was buried close by", and that the existing stump, set up in June, 1810, does not occupy exactly the original site. At the time of the riot the pillar stood within the courtyard of the Muhammadan *'idgāh*. When the ceremonies of purification were performed in June, "the stump was set up on its present site [? apparently outside the *'idgāh*], and the veneration paid to the original pillar transferred to the mutilated relict". I doubt the supposed removal of the base portion of the pillar, and am inclined to believe that it occupies its original position. The Muhammadans professed to regard the pillar, like the pillars at Delhi and Allāhābād, as having been set up by Fīrōz Shāh in the fourteenth century, but the testimony of Hiuen Tsang permits of no doubt that up to the time of its destruction it occupied the position in which it had been placed by Aśoka.

2) The fact is quite certain.

priests. It would be interesting to examine it and to determine the age of its carvings or of any inscription which may be upon it" . . . . . In a later passage Mr. Sherring goes into more detail, and writes: — "*Lāṭ Bhairo.* — At the junction of the Ghazeepore road with the Rāj Ghāṭ road, to the north of the latter and about a short mile from the fort is a large square tank[1]), on the left bank of which, as on a terrace, stands the *lāṭ* or pillar of which some mention has been made in a preceding chapter. It is only a few feet high and it is covered with copper sheeting. We endeavoured to prevail on the faqīr residing here to permit us to lift up the copper cap by removing the plaster which connects it with the flooring below, in order to gain a view of the stone pillar which it now conceals; but so great is the reputed sanctity of this object that our efforts were entirely fruitless, and had we persisted in them a disturbance might have been occasioned. The original column, of which the concealed pillar is doubtless a small fragment, was about forty feet high, and, it is reported, was covered with ancient carvings, which were most probably inscriptions. It was stated before that this was thrown down by the Muhammadans during a terrible conflict with the Hindu population in the early part of the present [*scil.* nineteenth] century. The natives say that the pillar was thrown into the Ganges; but, as that stream is half a mile off or more, this must have been done piecemeal[2]). In all likelihood it was destroyed by fire, the action of which on sandstone causes it to crumble to pieces[3]).

As there is strong reason for believing that this was one of

1) The true distance is about 2/3 of a mile.

2) The fragment now lying near Corghāt (Havell, *Benares, the Sacred City* (1908), p. 149) most likely is a piece of Lāṭ Bhairo. Mr. Robinson, as we have seen, believed that the fragments were buried close by; and it is likely that many were.

3) The details above quoted from the Benares records prove that the pillar, as a matter of fact, was destroyed by the help of fire. Another Aśoka pillar is known to have been shattered by the same process. The late Bābū Purna Chandra Mukharji, when excavating at and near Patna on the site of Pāṭaliputra in the cold season of 1896—7, found numerous fragments of a polished Aśoka pillar, about three feet in diameter, among the remains of later buildings at a depth of ten or twelve feet below the present surface of the ground in the space between the Kallū and Cāman tanks, to the north-west of Kumrāhār village, the site of the ancient palace. Innumerable fragments, large and small, were found in "a layer of blackish soil, composed of ashes, embers, and bits of lime, between one and two feet in depth". The pillar, as the Bābū observes, must have been shattered by massing fuel around it, and then setting it on fire. That monument seems to have been the "hell" pillar described by Hiuen Tsang. The Bābū traced no less than six great pillars of the Maurya period at Pāṭāliputra. These details are taken from a "Report on the Excavations on the Ancient Sites of Pāṭaliputra", printed at the Bengal Secretariat Press in 1898, but never published. It was to be illustrated by 58 plates and four photographs. In spite of its defects this still-born work contains much valuable matter.

Aśoka's pillars, it would be exceedingly interesting to inspect the remaining fragment, which we may reasonably suppose to belong to the original column, and in that case to possess an inscription sufficient to certify its connexion with Aśoka or with the Guptas, or with some other monarch by whom the column was erected.

It is important in our present investigation to know that the pillar once stood in proximity to a temple, or in its courtyard. The temple was destroyed by Aurangzeb, and on its site a mosque was erected, the courtyard of which enclosed the pillar. On examining the terraces where the *lāṭ* stands we see quite distinctly that the upper portion has been thrown up in modern times, and that the ancient level of the ground was some six or eight feet lower than what it now is, and indeed was flush with the soil of the Muhammadan cemetery close by, in the midst of which are a few Buddhist remains in the shape of pillars and architraves made up into a Muhammadan sepulchre".

Mr. Sherring proceeds to notice a considerable variety of ancient carved remains indicating that "formerly a large structure stood on this site, covering probably the whole extent of the ground above the tank on its northern side .... Below the upper terrace on which the *lāṭ* stands is, as already observed, a Muhammadan cemetery, with a *Rauza* or tomb in the middle. This building rests upon sixteen pillars .. moreover there are five pillars in the verandah to the south. Some of the pillars are ornamented with scroll-work and the lotus-plant, while their four corners are deeply indented with representations of the lotus seed-pod. One pillar has eight sides in its lowest division and sixteen in its upper; and has also a band of four grinning faces connected together, and under them a row of beaded garlands. The pillar is crowned with a round stone projecting two inches. A curious assemblage of thirty-two grotesque faces, with beaded garlands and tassels issuing from their mouths, runs round the edge of the stone"[1]).

The Aśoka pillar, then perfect, is described by Tavernier, as in December, 1665, in the following passage: — "About 500 paces from the town, in a north-western [*sic*] direction, there is a mosque where you see several Muhammadan tombs, of which some are of a very beautiful design .... The most considerable of all is like a great square pedestal, each face of which is about forty feet long. In the middle of this platform you see a column of 32 to 35 feet in height, all of a piece, and which three men could with difficulty embrace. It is of sandstone, so hard that I could not scratch it with my knife. It terminates in a pyramid, and has a great ball on the point, and below the ball it is encircled by large beads[2]). All the sides of this tomb are covered with figures of

1) *The Sacred City of the Hindus*, pp. 190, 305.

2) This terminal clearly was not original. Fīrōz Shāh placed a globe and

animals cut in relief in the stone, and it has been higher above the ground than it now appears; several of the old men who guard these tombs having assured me that since fifty years it has subsided more than 30 feet. They add that it is the tomb of one of the kings of Bhutān, who was interred there after he had left his country to conquer this kingdom, from which he was subsequently driven by the descendants of Tamerlane"[1]).

The north-western direction from the town may be an error, either of the text or of the translation, for north-eastern. But Lāṭ Bhairo actually stands to the north-west of Rājghāṭ, and Tavernier may have taken his bearing from that point. The distinct statements that the monolithic pillar stood 32 to 35 feet above ground and was made of sandstone confirm the belief that it was a monument of Aśoka. The alleged sinking and the supposed connexion with Bhutān are, of course, mere idle gossip. No doubt the ground level really has risen slowly, as at all ancient sites.

Mr. Sherring calculated that the existing fragment of the Aśoka pillar may be about from fourteen to sixteen feet in length. Evidently it must be the lower portion of the column, and as the inscriptions on Aśoka's pillars are always placed a few feet from the ground level where they could be easily read, it follows that if the pillar was inscribed it must almost certainly still bear its record. The tradition quoted by Mr. Sherring makes it probable that such a record exists, but the religious veneration in which the monument is held interposes great difficulties in the way of inspection. However, a sufficient number of rupees might overcome the scruples of the guardian, and a few hundred rupees would be well spent for that purpose.

The diameter and recorded height of the pillar agree well with those of other Aśoka pillars, which are invariably made of fine sandstone from Canār in the Mirzāpur District polished to the utmost perfection, as described by the Chinese pilgrim. The art of imparting such a high polish to sandstone has been lost.

The tank beside which the stump of the pillar stands is called the Kapilmocan or Bhairo tank by Mr. Sherring, but on the Cantonment Survey map of 1869 neither of these names is given. The square tank in the position indicated by Mr. Sherring is labelled

---

crescent on the Delhi "golden pillar" (Cunningham, *Reports*, I, 163, quoting Finch, who wrote in 1611). The local Muhammadans who called the Benares pillar the Lāṭ of Fīrōz Shah, probably were right in connecting it with that sovereign to whom the terminal ornament seen by Tavernier may be safely ascribed.

1) Tavernier, *Travels in India*, transl. V. Ball (London, 1889), vol. I, p. 118. Aurangzeb's general orders for the destruction of Hindu temples were not issued until 1669. Bishop Heber, who visited Benares in 1824, and heard accounts of the riot from eyewitnesses, says that the pillar had been "a very beautiful shaft of one stone, forty feet high, and covered with exquisite carving" (*Narrative*, ch. XIII).

on the map as "Lat Saha", a name plainly referring to the pillar, which is not marked, although the mosque is shown. One side of the tank is parallel to the Rājghāṭ road, which runs in a north-westerly direction, and the mosque is indicated at the north-western corner. The Ghāzīpur (Ghazeepore) road mentioned is not the modern metalled main road from the cantonment to Ghāzīpur, but an old unmetalled minor road which runs nearly due north and joins the metalled road to the north of the Barnā river.

The description by Mr. Sherring of the sculptured stones and remains of buildings near the pillar, although far from satisfactory, suffices to show that the sculpture is of early age and good quality. The evidence that a large structure formerly extended along the whole of the northern, probably meaning north-eastern, side of the tank is clear, and it is reasonable to infer that the remains mark the site of the *stūpa* mentioned by Hiuen Tsang, which, of course, would have had subsidiary buildings near it.

The pillar and *stūpa* discussed do not form part of the Sārnāth group of remains, which is distinct, and lies to the north of the Barnā river at a distance of about three miles. Hiuen Tsang, having described the *stūpa* and pillar to the *west* of the Barnā, goes on to say: — "To the north-east of the river Barnā (Varaṇā) about 10 li or so, we come to the *saṁghārāma* [*i. e.* monastery] of Lu-ye ("Stag Desert")", according to Mr. Beal's version, or as Mr. Watters puts it, "at a distance of ten *li* north-east from the Barnā river was the Deer-Park Monastery". That monastery was the one situated in the Ṛshipatana Mṛgadāva (Isipatana Migadāya of the Pāli scriptures) which dated from the time of Buddha, and the remains of it and the associated buildings still exist at Sārnāth, where important discoveries have been made recently. Those discoveries include another Aśoka pillar with a magnificent lion capital and an inscription, which records a new edict of much interest[1]). That pillar also is mentioned by Hiuen Tsang, but his description exaggerates the height. The shaft was highly polished like that of the pillar to the west of the river.

Considering the fame of Benares and the attention attracted for many years past, in fact for more than a century, by the Buddhist remains at Sārnāth, it is very odd that nobody should have thought of trying to identify the pillar mentioned by Hiuen Tsang as standing to the *west* of the Barnā. The so-called Bhairo Lāṭ, as the particulars given above prove, undoubtedly is the fragment of an Aśoka pillar, and occupies precisely the position indi-

1) References are: — *Archaeol. S. of India, Annual Report*, 1904—5, with plates; *Ep. Ind.*, VIII, 166, with facs.; *JRAS.*, 1908, p. 1088, with plates; Boyer, *J. As.*, tome X (1907), p. 119; Venis, *JASB.*, N. S., vol. III (1907), reprint; Senart, *Acad. des Inscr., Comptes Rendus* (1907), p. 25. I hope to publish shortly a revised translation based on all the above materials. [Published in 2nd ed. of *Asoka, the Buddhist Emperor of India*, June, 1909.]

cated by the pilgrim, that is to say, it is on the north-eastern outskirts of the city, and to the west of the river Barnā, from which it is distant about two-thirds of a mile[1]). I do not think it is possible to doubt the identity of the Bhairo Lāṭ with the pillar to the west of the river described by Hiuen Tsang. Cunningham marked the approximate position of the Lāṭ on the small map in Plate XXXI of volumne I of his *Reports*, but took no further notice of the monument and apparently did not think it deserving of careful examination. The thought of comparing the description of the pillar given by Hiuen Tsang with that of Mr. Sherring has not occurred to any body, so far as I can ascertain. The moment the two documents are brought together the inference that the Bhairo Lāṭ must be the pillar to the west of the river described by Hiuen Tsang is inevitable. Mr. Sherring, who took the trouble to translate into English Stanislas Julien's French version of Hiuen Tsang's account of Benares and Sārnāth, was content to affirm vaguely that the Lāṭ must be one of Aśoka's pillars, but does not seem to have realized its identity with the monument described by the pilgrim in the seventh century.

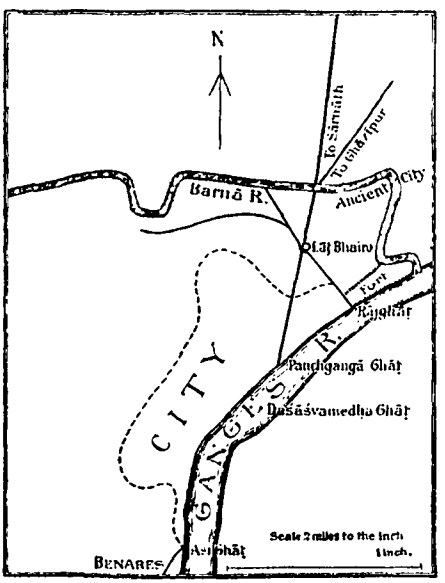
Mr. Oertel, in his Report describing his brilliant discoveries at the Sārnāth site in 1905, states that "Sārnāth is situated some four miles north of Benares, not far from the high road to Ghāzīpur. A more direct route, of which traces are still extant, seems to have connected the city with Sārnāth. Starting from the centre of Benares near the Pāñchgaṅgāghāṭ, where Aurangzeb's mosque now rises on the ruins of an ancient temple, this road led due north past Lāṭ Bhairo and crossed the Barnā river at Purānā Pul [Old Bridge] by a bridge some remains of which can still be seen a little distance above the viaduct of the metre gange railway to Ghāzīpur. At the end of the eighteenth century a ruined Mughal bridge of three spans occupied this site"[2]).

But Mr. Oertel, like Cunningham, took no further notice of the Bhairo Lāṭ and never suspected its identity with one of the two Aśoka pillars described by Hiuen Tsang. The Lāṭ stands where the roads from the Pāñchgaṅgā Ghāṭ and Rājghāṭ meet, and, inasmuch as those roads are continued, the first in a northerly and the second in a westerly direction, the Lāṭ is actually placed at cross-roads, in the most favourable possible position for publicity. I have no doubt that it bore, and suspect that it still bears an edict or edicts intended to be widely read. Hiuen Tsang does not mention any particular incident in connexion with the *stūpa* and pillar to the west of the river, so that there is nothing to indicate the nature of the supposed inscription. It may be only another copy of the first Six Pillar Edicts, which are known to occur at

1) See sketch map annexed.
2) *Archaeol. S. of India, Annual Rep.* 1904—5, p. 59.

six localities. The important seventh edict is found on the Delhi-Topra pillar only, and possibly another copy of it may be on the Bhairo Lāṭ. Thus it is plain that the recognition now made of the identity of the Bhairo Lāṭ with the pillar to the west of the river described by Hiuen Tsang suggests tempting possibilities of an important epigraphic discovery. I understand, of course, the difficulty there would be in obtaining permission to examine the Lāṭ, but by means of tact and the services of influential Hindus, helped by rupees, I believe it to be possible to obtain such permission.

The site well deserves the attention of the officers of the Archaeological Survey, as being the only demonstrably Buddhist



site practically situated in the city of Benares. The remains of ancient buildings are said to extend almost continuously between Benares and Sārnāth, and also for some five miles along and beyond the Barnā river, and, no doubt, many of these must be of Buddhist origin. But nothing distinctively Buddhist has been found in the city itself, so far as I know. The ancient pillars and sculptures built into Muhammadan structures at Bakariyā Kuṇḍ and other localities on the northern edge of the city, although called Buddhist by Mr. Sherring, might just as well belong to Jain or Brahmanical buildings.

It is clear that in Hiuen Tsang's time (637 A. D.) the city occupied substantially the same position as it now does. It then

extended for about eighteen *li* along the river-bank and had a breadth of five or six *li*. The modern city is described as being about $3^1/_2$ miles long, and a little more than a mile wide at its broadest part, which comes to much the same thing. The fact that the Aśoka pillar now called Bhairo Lāṭ stood on the north-eastern boundary of the city in the seventh century as it now does proves that in that direction the boundary was the same as it is at present, and that the great collection of sacred monuments at Sārnāth was quite distinct from Vārāṇasī in Hiuen Tsang's day as it is now.

The pilgrim says that the country of Vārāṇasī contained more then thirty Buddhist monasteries of the Sammitiyā school with more than 3000 (2000 in *Life*) monks, as well as more than a hundred Hindu (*Deva*) temples with over 10,000 adherents of various sects, chiefly Śaiva, while in the capital itself he mentions only about twenty Hindu temples and no Buddhist buildings. Watters suspected a corruption of the text, but if it be assumed to be correct, it would seem that all the Buddhist edifices at that time lay outside the city proper, which was then as now a seat of Brahmanical Hinduism. The Aśoka pillar and *stūpa*, to the west of the Barnā, now represented by the Bhairo Lāṭ and surrounding fragments of desecrated structures, are the only Buddhist monuments which can be affirmed positively ever to have existed close to the city as it is now and was in the days of Hiuen Tsang. But the city of the seventh and twentieth centuries is not the most ancient one, which should be described as built on the banks of the Barnā rather than on the Ganges. Numerous mounds and traces of brick buildings are found on both sides of the smaller river, and are said by Mr. Sherring to extend five miles to the north-east. It is therefore possible that in Aśoka's time, nine centuries earlier than Hiuen Tsang, the cross-roads where he erected his pillar may have been within the limits of the city, which, no doubt, extended to the Ganges at least as far as the Panchgangā Ghāṭ below the temple of Bisheshar (Visveśvara) on the site of which Aurangzeb built his mosque.

Mr. Sherring was inclined to think that the early city extended to the Daśāśvamedha Ghāṭ. It is quite possible that objects of great interest may lie buried under the débris of the forgotten city on the Barnā, the existence of which is known only from Mr. Sherring's scanty notes.

P. S. In *Ind. Ant.*, October, 1908, Mr. F. O. Oertel, the discoverer of the Sārnāth Pillar, has published independently his belief that the Lāṭ Bhairo is identical with the Aśoka pillar described by Hiuen Tsang, and has suggested, as I have done, that permission should be obtained to examine the shaft.

Participles as Finite Verbs.

By

A. Berriedale Keith.

The use of any participle save that in *ta* as equivalent to a finite verb is rare indeed in the Vedic language, but it is recognised by Delbrück as occasionally found, and the instances therefore deserve some attention.

The most characteristic case of the present part. in this sense is Ṛgveda, I, 171, 4:

asmād ahám taviṣīd iṣamāṇa Indrād bhiyā maruto réjamānaḥ
yuṣmábhyaṃ havyā́ níṣitāny āsan tány āré cakṛmā mṛḷátā naḥ ||

This can hardly be taken as a real case of an indicative use. The writer begins in one form and breaks off into another, resuming in the plural, instead of the singular, and the participles are attributive, not predicative. In X, 131, 3, the second half verse is a mere repitition of IV, 17, 16, where the participles are attributive, and a finite verb precedes. In VIII, 74, 1, *vājayántaḥ* followed by *stuṣe* presents us again with an alteration of plural to singular. In I, 30, 1, *vājayántaḥ-siñce* gives exactly the same construction. On the other hand, II, 11, 4, is a clear case of anacoluthon: the *vardháyantaḥ* of the first half line is taken up by *asmé*, the construction being changed.

None of these passages seem to me to compel belief in a real finite form any more than cases like Śatapatha Brāhmaṇa, III, 4, 2, 1: *ātithyéna vái dévā iṣṭvā́ tánt sámad avindat*, which is not conceivably a case of two finite verbs. Speyer[2]), however, cites them as really finite in effect and adds Ṛgveda, X, 18, 9:

dhánur hástād ādádāno mṛtásyāsmé kṣatrā́ya várcase bálāya
átraivá tvám ihá vayáṃ suvīrā́ víśvā spṛ́dho abhímātīr jayema ||

But to say that *ādádānaḥ* = *ādade* is to lose all precision of analysis. The sentence is one of simple and natural irregularity. The performer acts by himself in taking the bow, but he naturally

1) *Synt. Forsch.*, V, 393.
2) *Vedische und Sanskrit-Syntax*, p. 92.

makes his good wish apply to all, helped to it by *asmé*, "for us", not merely for the individual actor[1]). A more plausible example is X, 28, 3: *pácanti te vṛṣabhā́n átsi téṣām pṛkṣéṇa yán maghavan hūyámānaḥ*, where the Padapāṭha reads *yán* as *yát*. But the sense "when thou art invoked with food", or "when thou are called upon loudly"[2]) is not good, and no doubt the word *yán* is to be understood as "coming" and *pṛkṣéṇa* means "swiftly", like *pṛkṣam* in II, 24, 3, etc. The Padapāṭha in this sort of matter is quite untrustworthy. In VII, 32, 5, *yaḥ-dádat* is taken as a participle, but of course this is quite gratuitous: the form is no doubt a subjunctive[3]).

If we turn to perfect participles there is still less ground for finding finite verbs. The passage, X, 10, 1, *tíraḥ purú cid arṇavám jaganvā́n* has been so interpreted by Geldner[4]), "he has come across the ocean". But in truth the sense of the passage is quite unknown[5]), and *jaganvān* may go with the subject of *varṭyām* or with that of *ā́ dadhīta* in the preceeding and following Pādas respectively. It is in fact impossible to lay any stress on the example. Nor is there much more force in that adduced by Baunack[6]), Ṛgveda, I, 117, 15:

újohāvīd aśvinā́ Taugryó vā́m próḷhaḥ samudrám avyathír jaganvā́n

The participle may be attributive, as Hillebrandt[7]) points out.

Geldner[8]) again sees a finite verb in Ṛgveda, X, 14, 2:

yátrā naḥ pū́rve pitáraḥ pareyúr enā́ jajñānā́ḥ pathyā́ ánu svā́ḥ

He thinks there is here a clear reference to metempsychosis, "they are born each according to his (fate's) path". But apart from all grammatical objections it is very forced to find *saṃsāra* in the Ṛgveda, and it is hardly strengthened by the derivation[9]) of *ātman* from the root *at* and its definition as the *saṃsārin* soul[10]).

It is curious that Roth[11]) adopting the same theory of *saṃsāra* in the Ṛgveda finds a finite use of the present participle in Ṛgveda, I, 164, 38:

---

1) Cf. Lanman, *Sanskrit Reader*, p. 385.

2) Cf. Pischel, *Vedische Studien*, I, 96, 97.

3) Cf. Whitney, *Sanskrit Grammar*, §§ 650, 671.

4) *Gurupūjākaumudī*, p. 20; *Vedische Studien*, III, 85, n. 1.

5) Cf. Whitney, *Translation of Atharvaveda*, p. 816 with Lanman's additions; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, 495 seq.; v. Schroeder, *Mysterium und Mimus*, pp. 281 seq.

6) KZ., XXXV, 389, 407.

7) *Vedische Mythologie*, III, 17, n. 2.

8) *Vedische Studien*, II, 288, 289.

9) Op. cit., III, 116.

10) Cf. Hillebrandt, op. cit., II, 8, n. 2; Keith, JRAS., 1909, p. 575.

11) ZDMG., 46, 759 seq.

ápāṅ prāṅ eti svadháyā gṛbhītó 'martyo mártyenā sáyoniḥ |
tā śáśvantā viṣūcínā viyántā ny ànyáṃ cikyúr ná ní cikyur anyám ||

But, apart altogether from the question of the interpretation, we may safely follow Böhtlingk[1]) in holding that Pāda 3 is best construed with Pāda 4: the accusatives are natural when followed by the two accusatives, *anyam* and *anyam*. Pischel[2]), however, appears to acept the participle as finite, as he renders, "Die beiden gehen stets nach verschiedenen Seiten", and takes the verse as applying to Agni who appears as sun and moon, and while living is yet kindled from the dead wood (cf. *jīvó mṛtásya carati svadhābhiḥ*, Ṛgveda, I, 164, 30), rendering the last verse as, "where the one is seen, the other is not seen", a version giving point to the accent on the first *cikyuḥ*. The sense suggested by Aitareya Āraṇyaka, II, 1, 8, with Sāyaṇa's note is to contrast *prāṇa* with the body from which it departs at death, *śaśvantā* being thus an *ekaśeṣa*, something like *áhanī*, *uṣásā*, or *kṣapáḥ* in Ṛgveda, I, 70, 7, as explained by Oldenberg[3]).

Other passages occur where participles can be taken as having a finite sense, but I am not aware of any passage where such an interpretation is really necessary or probable. It is significant that the correct later literature does not present the use; it only contemplated by a Vārttika on Pāṇini, III, 2, 124, where *mā jīvan* and similar phrases are allowed. The exact value of this rule must remain doubtful as long as it cannot be supported by better evidence than Māgha's Śiśupālavadha[4]), where it is of course artificial. It is however significant that the omission of the finite verb with *mā* is very common[5]), and that the phrase may well have been felt as *mā jīvan astu* abbreviated, and not as a participle used in a finite sense. The use of the finite verb "to be" with participles is of course not rare[6]).

In the case of the past participle passive this use has become regular by the omission of the substantive verb, though that occurs often enough to show that it was still felt. This use has been somewhat inaccurately discussed by both Delbrück[7]) and Speyer[8]). In the older literature there is probably no passage where the participle corresponds to the imperfect as a tense of narrative, as it

1) *Sächs. Ber.*, 1893, pp. 88—92. So Whitney, *Translation of Atharvaveda*, p. 559 takes it.

2) *Vedische Studien* II, 221.

3) Cf. Delbrück, *Synt. Forsch.*, V, 102; Oldenberg, *Sacred Books of the East*, XLVI, 70.

4) See Wackernagel, *Altindische Grammatik*, I, p. XLIX, who cites the Vārttika as on Pāṇini, III, 2, 126.

5) See *St. Petersburg Dictionary*, V, 680.

6) Whitney, *Sanskrit Grammar*, p. 395.

7) *Synt. Forsch.*, V, 893.

8) *Vedische und Sanskrit-Syntax*, p. 82.

often does in the later texts (e. g. *caṇḍālatāṃ gataḥ* means simply, "he became a *caṇḍāla*). The only examples for an imperfect use given by Delbrück is Śatapatha Brāhmaṇa, I, 2, 5, 8: *só 'yáṃ Viṣṇur glānáś chándobhir abhítas párigṛhīto 'gníḥ purástān nàpakramaṇam āsa sá táta eváuṣadhīnāṃ mûlāny úpa mumloca.* But the construction is not, "Viṣṇu was wearied, and he etc.". The words *agniḥ* down to *āsa* are a mere parenthesis[1]), and the sentence runs on to *mumloca.* There is no objection to this view in the fact that *sa tataḥ* occur later: the syntactical form is that of a single sentence, just as in Xenophon, Anabasis, VII, 1, 4, we have ἐκέλευεν αὐτὸν συνδιαβάντα, ἔπειτα οὕτως ἀπαλλάσσεσθαι, where the accusative of the participle forbids any attempt to regard it as finite[2]). In all cases in the Veda where the past participle passive stands alone it denotes much more than a mere simple tense, as the examples in Delbrück abundantly show.

It remains only to add that the use of the form in *tavant* as equivalent to a finite verb is not Vedic, appearing first in the Epic and works like the Bṛhaddevatā[3]).

1) For examples see Speyer, p. 94.
2) Goodwin, *Greek Moods and Tenses*, p. 340; Speyer, p. 91.
3) Whitney, *Sanskrit Grammar*, § 960; my *Aitareya Aranyaka*, p. 72.

Hispano-Arabica I. II.

Von

C. F. Seybold.

Vorbemerkung. Wie unendlich viel noch für die alte, mittelalterliche und moderne geographische Nomenklatur, sowie für die spanisch-arabische politische Literatur- und Kulturgeschichte bei exakter wissenschaftlicher Forschung und vergleichender Prüfung aus den arabischen Schriftstellern des Westens (und Ostens) zu eruieren und gewinnen ist, habe ich des öfteren zu betonen Gelegenheit gehabt, vgl. El rio Sérpis (ó de Alcoy) en Ibn Jaldún: Boletín de la Real Academia de la Historia, Madrid, 40, 553—54 (1902); Monchique et Arrifana d'Algarve chez les auteurs arabes: O Archeologo Português VIII, 1903; Otobesa = Abîxa = Oropesa y Anîxa = el Puig de Cebolla = Onusa(?): Homenaje á D. Francisco Codera, Zaragoza 1904, 115—119; Die geographische Lage von Zallâḳa-Sacralias (1086) und Alarcos 1195 in Revue Hispanique XV, 1906; Zur spanisch-arabischen Geographie: Die Provinz Cádiz 1906 (zu Haupt's Katalog 8), sowie gelegentlich der Besprechung von westarabischen Publikationen in LZ., DLZ., OLZ. Vgl. Gröber's Grundriß der romanischen Philologie I², 515—23 Ergänz. XII. Daß die meist sehr leichtfertigen Identifikationen jedes schwierigen Namens von den Casiri, Conde, Sousa, aber auch noch von Hammer (1854), Gayangos, Mehren u. a. mehr Spreu als Weizen enthalten und nur mit äußerster Vorsicht und Skepsis zu benutzen sind, braucht kaum wiederholt zu werden. Wie viel falsche Etymologien und zufällige Ratereien von Casiri und Conde überall noch heute selbst nach Dozy's gründlich begonnener Reinigungsarbeit passieren, ist nicht zu beschreiben. Hat sich ja selbst der große Dozy je und je von der Pseudowissenschaft derselben täuschen lassen: so ist ihm z. B. wohl unter Einfluß von Casiri's „Colbera قلبيرة“ (Biblioth. Ar.-hisp. Escurial. II, 54 b) noch in den kurz vor seinem Tode 1883 publizierten Corrections (zu seinen Notices 214, 22) die Korrektur von قلبيرة in das selbstverständliche قليبيرة entgangen, das er doch in Edrisi (1866) p. 192 und 195 schon richtig hatte als Cullera an der Mündung des Júcar! — Meine hiermit beginnenden Hispano-Arabica sollen Neues,

besonders zur Geographie und Geschichte des spanisch-arabischen Mittelalters (vgl. Dozy's Recherches), aber auch Linguistisches, wie unten II, bieten.

I.

1. Die Schlacht bei alLuǵǵ-Albacete (*albasīṭ*) 20. Ša'bān 540 = 5. Februar 1146.

Während die Anales Toledanos (bis 1290 gehend; in España sagrada 21, 390) die große Schlacht zwischen den doch siegreichen Castiliern Alfonso's VII. und Saifeddaula (spanisch Zafadola, Çafedola, Çahedola) alMustanṣir (auch alMusta'īn) Aḥmed ibn Hūd, dem Sohn des letzten Königs von Saragossa (erobert 1118) und ephemeren König von ganz Südostspanien nur ganz obenhin preisen: Era 1184 [= 1146] Lidió Cahedola [sic] con cristianos é mataronlo en el mes de Februario [Febrero], malt das Chronicon Adefonsi [= Alphonsi] Imperatoris (España sagrada 21, 393 ss.) das Ereignis einseitig in ziemlich legendenhafter Unbestimmtheit aus. Casiri II, 57^b bringt statt einer genaueren Übersetzung von Ibn al Abbār's Text (als solche markiert!) einen verwirrenden Mischmasch von Übertragung und sonstigen Notizen, deren Herkunft, wie bei Conde III, cap. 38 in ähnlicher Zurechtstutzung unkontrollierbar ist und die sich bei beiden zum Teil direkt widersprechen. Diese 4 Versionen stellt am besten neben einander Aschbach in seiner Geschichte Spaniens und Portugals zur Zeit der Herrschaft der Almoraviden und Almohaden I (1833), 416—20. Madoz hat in seinem Diccionario geográfico I, 860^b aus Casiri und Conde 2 Schlachten bei Albacete 1145 und 1146 und zwei Saifeddaula herausgefunden! Kurz und bündig sagt Ibn alAbbār in alḤolla alsijarā (Notices 226) nur: Ibn Hūd und Ibn 'Ijāḍ von Murcia seien nach Játiba aufgebrochen, nachdem ihnen ihr verbündeter Statthalter von Valencia, 'Abdallāh ibn Sa'd, schon dahin zuvorgekommen war, um die plündernd in dessen Gebiet eingefallenen Castilier des Königs Alfons zu verfolgen:

فاستُشهد ابن هود وابن سعد لما التقى الجمعان ونجا ابن عياض
وكانت هذه الوقيعة الكبرى على المسلمين بالموضع المعروف بالثلج
وبالبسيط على مقربة من جنجالة يوم الجمعة الموفى عشرين لشعبان
من سنة ٥٤٠. وقيل يوم السبت بعده

„Und es fiel als Märtyrer Ibn Hūd und Ibn Sa'd, als die beiden Heere handgemein geworden waren, während Ibn 'Ijāḍ entrann. Diese schwere Niederlage der Muslime fand statt an einem Ort, welcher als *alluǵǵ* und *albasīṭ* bekannt ist, in der Nähe von Ginǵālla [= Chinchilla] am Freitag, den 20. Ša'bān 540 oder nach andern am Samstag darauf."

Sonst heißt die Schlacht nur nach Albacete, Notices 219, 16; 215, 10; wonach der gefallene Ibn Sa'd als صاحب البسيط „der Herr = der Held, Märtyrer von Albacete" bezeichnet wird, vgl. hierzu auch Gayangos, Mohammedan Dynasties, II, 314, Append. p. LIX, wo indes das sonderbare Mißverständnis „after his victory over Ibn Hūd" zu tilgen ist. Auch alḌabbī, Buġjat almultamis (Bibliotheca arabico-hispana III, 33, 10) spricht nur von der غزوة البسيط. Vgl. noch Codera, Decadencia y Desaparición de los Almoravides en España, Zaragoza 1899, p. 86, 109; Mariano Gaspar Remiro, Murcia musulmana, Zaragoza 1905, 179 ff.

Allujj اللّج kommt m. W. nur noch Ende des 6. Jahrhunderts der Hiġra bei Ibn al Kardabūs in seinem Kitāb aliktifā fī aḫbār alḫolafā (vgl. Brockelmann, I, 345) vor, arab. Text bei Dozy, Abbadid. II, 19, in Übersetzung bei Gayangos, a. a. O., II, Appendix C. p. XXXII „he reduced under his sway all the territories which had once belonged to the Beni Dhi-n-nún, from Guadalaxara to Talavera, and from the plain of *Elche* [فحص اللّج] to the district of Santa Maria (Albarracin)"; die Note zu dem vermeintlichen Elche besagt: „اللّج which I believe to be Elche in Murcia"; das palmenreiche Elche heißt aber stets arabisch الش *Elš*, Jāqūt I, 350, Edrisi 175, 192—94 u a. Zudem haben die Benī Dhī'lnūn von Toledo nie Murcia mit Elche beherrscht. Vielmehr sind naturgemäß die Grenzen des zentralen Königreichs Toledo bezeichnet im Nordwesten mit der Linie Guadalajara—Talavera, im Osten mit alLuġġ (etwa = Albacete)—Albarracin. Conde, a. a. O., gibt die Stelle aus Ibn alAbbār mit „fué este encuentro en los llanos de Albacite, llamado campo de Lug, en cercanías de Chingila"; Casiri läßt bequem *al Lujj* ganz weg. Ob nun aber dieses *allujj* etwas mit dem westlich von Albacete liegenden Lezuza und Rio de Lezuza oder mit dem östlich davon, am Nordabhange der Sierra de Chinchilla liegenden *Alatoz* zu tun hat (in diesem Falle müßte wohl اللّتج *allatujj* korrigiert werden) bleibt noch eine offene Frage; ebenso ob es echt arabisch „Talseite" heißen kann, so daß es begrifflich etwas an *albasīṭ* anschließen würde. Die Situation ist etwa so zu denken: Die drei mohammedanischen Generale drängten die beutebeladenen Castilier von Játiva zurück, nur bleibt fraglich, ob auf der Linie des rechten Ufers des Júcar auf Alatoz und Albacete zu, oder in den von der heutigen Eisenbahnlinie Albacete—Játiva verfolgten Einschnitten, also mehr bei Chinchilla; der Ausdruck „in der Nähe von Chinchilla" ist zu unbestimmt, um für das eine oder andere zu entscheiden. Dies war eben überhaupt der bedeutendste Ort dieser ganzen Gegend und jedenfalls älter als Albacete.

Der Wunsch Dozy's (fast sein Schwanengesang) hinsichtlich einer definitiven Ausgabe und (kommentierten) genauen Übersetzung der geschichtlich so wichtigen alḤolla alsijarā: Corrections 1883, VIII: „Je laisse donc la tâche de donner une édition complète (leider immer noch nach dem defekt beginnenden Escorialer Unicum, geschrieben in Marokko im Jahre 990/1582!), accompagnée d'un index des noms propres et d'une traduction qui ne sera nullement superflue (auch nach Codera's teilweisen, eklektischen Übertragungen in Decadencia [oben] nicht!), à un savant d'une autre génération. [Marc-Joseph] Müller et moi, nous avons fait pour ce livre difficile ce que nous pouvions; qu'à son tour il fasse ce qu'il pourra!" sollte endlich in Erfüllung gehen, nachdem Casiri's und Conde's ständige Verwechselungen und Mißverständnisse so viel Unheil angerichtet haben, und noch anrichten, da ja besonders in Spanien, trotz Dozy's begründetem Verdikt (auch Barrau-Dihigo's wohlgemeinte Ehrenrettung Conde's im Homenaje à Codera: „Contribution à la critique de Conde" p. 551—69 ändert an der Sache nichts) und Codera's dringenden Warnungen vor Conde, vgl. nur Decadencia VIII ff., Conde immer noch ausgeschrieben wird, vgl. nur Andrés Piles Ibárs, Valencia árabe I, Valencia 1901. Zu welchen Rattenkönigen von Verwechselungen dies oft führt, kann im folgenden Artikel gezeigt werden. (Conde hat III. cap. 34 Schluß in dem unsinnig übersetzten ganzen Satz auch ein falsches *Albacite* eingeschwärzt, wo ganz allgemein von البسائط والمعاقل die Rede ist! Notices 213, 12.)

2. Zur Biographie von Ibn Ǵubeir's Vater. Feste Moṭrnjš.

Ibn Ǵubeir's berühmte Orientreise von Granada aus ist durch C. Schiaparelli's gute italienische Übersetzung 1906 und De Goeje's neue Textausgabe 1907 wieder in den Vordergrund des Interesses gerückt worden; vgl. DLZ. 1907, 1713—16, 3001—2. Von dem Vater desselben erfuhren wir in den biographischen Notizen dort nur, daß der Sohn auch bei ihm in Šāṭiba gehört habe, daß er also zu den Gebildeten und Gelehrten zählte. Ibn al Abbār hat nun zwei sich ergänzende Notizen über ihn, die auch für den Sohn sehr interessant sind.

1. Notices 215, 9—13: وقبض اهل الثغر على ابى جعفر احمد ابن جُبَيْر وهو والد ابى الحسين الاديب الزاهد واعتملوه مقيّدا الى حصن مُطرنيش وهو من امنع معاقل بلنسية وسجن فيه الى ان فدى نفسه بثلثة الاف دينار الى ما نُهِب له دفاتر وذخائر فسُرِّح وتوجّه الى شاطبة واتّخذها دارًا

„Die Leute von der Grenze ergriffen den Abū Ġa'far Aḥmed ibn Ġubeir, den Vater des gelehrten asketischen Abul Ḥusein, und verbrachten ihn gefesselt in die Burg Moṭrnjš, eine der stärksten Festen Valencias. Hier wurde er gefangen gehalten, bis er sich mit 3000 Dīnār loskaufte, wozu ihm noch seine Bücher und Schätze geplündert wurden. Freigelassen wandte er sich nach Šāṭiba, wo er sich häuslich niederließ.“[1] Das folgende bezieht sich nur auf den gefangenen Emīr von Valencia, Merwān, gewöhnlich Ibn 'Abd al'Azīz genannt (Abführung nach Majorka, Übergang zu den Almohaden, Übersiedelung nach Marokko, wo er erst 578/1182 starb).

2. Ibn alAbbār, Mu'ǵam (Bibliotheca Arabico-Hispana IV, p. 192, 11—16 in der Biographie des eben genannten Merwān):

وقُبض عليه وعلى وزيره ابى جعفر بن جُبَيْر والد ابى الحسين الاديب الزاهد فتسلّل هو من محبسه وقيل استخفى دون ان يُعْثر عليه حتى خرج ليلا وصُودِر وزيره عن ثلاثة الاف دينار فانتقل عندها الى شاطبة مستظهرا بمظاهرة بنى ابى تليد واريا (زاويا ?) من جُوارهم (جِوارهم leg.) الى ركن شديد تزوّج بنت ابى عمران منهم وهى ام ابنه ابى الحسين واقام بها الى ان توفى سنة ٥٥٢'

„Er (Merwān) und sein Wezīr Abū Ġa'far ibn Ġubeir, der Vater des gebildeten asketischen Abul Ḥusein [so bei Brockelmann I, 478 zu berichtigen] wurden ergriffen. Jener konnte zwar aus seinem Gewahrsam entwischen, oder nach anderer Ansicht konnte er sich verbergen, ohne daß man ihm auf die Spur kam, bis er eines Nachts ausging. Seinem Wezīr aber wurden 3000 Dīnār abgezwackt, worauf er sich nach Šāṭiba verfügen durfte, wo er den Schutz der Benī Abī Telīd in Anspruch nahm, um sich dann aus ihrer Nachbarschaft in eine sichere Ecke zu verziehen. Er heiratete von ihnen die Tochter des Abū 'Imrān, die die Mutter seines Sohnes Abul Ḥusein wurde und blieb daselbst, bis er im Jahre 552 [1157] starb“. Diese Version stimmt für die Überlieferung, daß unser berühmter Abulḥusein Moḥammed ibn Aḥmed ibn Ġubeir nicht noch 540/1145 in Valencia, sondern später in Játiba geboren wurde. Als Probe aufs Exempel führe ich hier den Passus von Casiri II, 54[b] an: es wird einfach alles von Mervān (auch Abu 'Abdalmalik genannt) ausgesagt; richtige Beziehung der Pronomina etc. gibt es bei Casiri-Conde nicht: Quare peditum manu parva comitatus Colberam قلبير [cfr. oben] confugit; inde ementito habitu Hispalim [im Text المريّة Almería!] transit, ubi statim atque innotuit, compede vinctus ad munitissimam Valentiae Arcem *Motronios* مطرنيش hodie *Montroy* dictam relegatur. Postremo

tercentum aureorum millibus sese redemit" etc. Nicht ganz so schlimm diesmal Conde 3, cap. 37: Prendió su gente á Abu Giafar Ahmed ibn Gubeir, padre de Abu Husein el Sabio, que defendió el alcázar del pueblo [woher?], y le envió en cadenas al castillo Maternis y le encerraron en una torre; luego se rescató por tres mil doblas, y le quitaron sus libros que fué su mayor sentimiento y se retiró á Játiva, y allí fué despues segunda vez preso etc., vielmehr Merwan (segunda vez hinzugedichtet). Piles Ibárs a. a. O. 495 braut nun aus Casiri-Conde folgendes zusammen: Huyó [Merwān] por Murcia á Sevilla; pero fué conocido. Se le cargó de cadenas y fué trasladado al fuerte castillo de Montroy „en el reino de Valencia" [494 Maternis, ó Motronios, hoy llamado Montroy]. Allí estaba tambien Aben Táhir, el ex-emir de Murcia [woher?]. A éste le ocasionaron el más acerbo disgusto privándole de sus amados libros. De poco habian de servirle allí, ya que á los nobles caudillos se los sepultó en prisión tan oscura, que ni aún distinguian de la noche el dia. Por fin lográron los egregios reclusos salir de aquella mazmorra. Uno y otro pagaron un fuerte rescate: trescientas mil doblas ó monedas de oro cada uno. In der Note werden dann noch drei von Valencia recht entfernte Montroy angeführt und Casiri's gewagte Identifikation einfach akzeptiert. Montroy ist von Moṭrnjš recht verschieden; zudem würde Mont in Montroy, wie sonst, arabisch مُنت sein; auch einen sachlichen Anhaltspunkt für Montroy gibt es nicht. Ich halte das حصن بطرقش in Iḥāṭa II, 89, 9 (Kairo 1319) für dasselbe. Man kann an das alte gleich im Südwesten Valencias liegende *Patraix* denken (Madoz s. v. con 2 antiguos palacios casi arruinados) oder an *Paterna* بطرنة unweit von Valencia am linken Ufer des Turia-Guadalaviar; dies wurde selbst von einem Dozy südlich von Valencia an die Straße nach Murcia verlegt (Histoire des musulmans d'Espagne IV, 125), statt nach Nordwesten! Jedenfalls ist Montroy mehr als zweifelhaft. So wuchern Casiri-Conde's Einfälle und Schnitzer lustig weiter.

Auch die fast enzyklopädische Materialsammlung für spanisch-arabische Geschichte und Literatur, welche der Tlemsener Maḳḳarī 1039/1628 im Osten aus uns meist nicht mehr erhaltenen Quellen zusammengeschrieben hat, sollte nach der mangelhaften, ungenauen, desultorischen und auszugsweisen Übersetzung von Gayangos: „The History of the Mohammedan Dynasties in Spain", London 1840 (2 Bände), nach der Leidener Textausgabe mit Benutzung aller Bemerkungen und Korrekturen Dozy's und Fleischer's in wortgetreuer, präziser Übersetzung mit Kommentar endlich zugänglich gemacht werden, wobei die sehr vielen poetischen, für Geographie und Geschichte nicht in Betracht kommenden Zitate zum Teil übergangen werden könnten (wie auch Gayangos sie fast ganz weggelassen hat).

3. *Širba* = *Serpa* und *Ġulmānija* = *Jurmenia* = *Juromenha* bei Ibn Ḫaldūn nach Ibn Ṣāḥib alṣalāt; *Ḳāja* = *Caia.*

Ibn Ḫaldūn hat in der Berberngeschichte eine kurze Notiz über die Städteüberrumpelungen des ersten portugiesischen Königs Dom Affonso Henriques ums Jahr 562/1166 im spanischen Estremadura und in Alemtejo und führt an: مدينة تُرجالة ثم مدينة يابرة ثم حصن شبرينة ثم حصن جلمانية ازاء بطليوس ثم مدينة بطليوس, so Slane in Histoire des Berbères I, 320 (texte arabe), während die schlechte Bulaḳer Ausgabe VI, 239, 17 die verderbten Lesarten يابدة und شبرمة gibt. Gayangos hat in II, Appendix D. p. LVIII die Stelle übersetzt: „the city of Truxillo, then that of Ebora, then the fortresses of Sheberínah and Jelmániyyah opposite to Badajoz, and lastly, the city of Badajoz itself", mit der Anmerkung: Jelmania, perhaps a corruption of Germania. Ibn Sáhibi-s-salát says that it was a fortress built not far from Badajoz by Alfonso, King of Portugal, in order to molest from thence the garrison of that city. Sheberínah thus written شبرينة might be Severina, but there is at present no town of this name. (Gleich darauf ist جراندہ الجليقى einfach mit „the king of Galicia" gegeben, während es doch der bekannte portugiesische Bandenführer Gerando — Geraldo Sempavor (Ohnefurcht) ist.) Slane, trad. II, 198, übersetzt die Stelle einfach mit der Note: Le château de Chebrina est inconnu, celui de Djelmania a disparu! ohne sich weiter um Identifizierung zu kümmern!

Gayangos gibt uns auch noch die ausführliche Quellenstelle übersetzt aus dem leider immer noch nicht aus dem fragmentarischen Unikum der Bodleiana herausgegebenen wichtigen Ibn Ṣāḥib alṣalāt: so ist auch bei Brockelmann I, 339 der Verfasser der Almohadengeschichte كتاب المنّ بالامامة على المستضعفين بان جعلهم الله ائمّة وجعلهم الوارثين وظهور الامام المهدى [و]الموحّدين (Maḳḳarī I, 648, 5 kurz تاريخ الموحّدين genannt) statt des unsicheren 'Abdallāh ibn Moḥammed alBāǵī) zu nennen.

II pag. 522 übersetzt Gayangos: „Alfonso Enriquez, whom he calls صاحب قلمرية the Lord of Kolimriah (now Coimbra), — took Santarem and Beja — 554 (1159/60)". [Da Santarem bekanntlich, wie Lissabon gleich darauf, schon 1147 genommen war, ist statt شنترين Santarem hier jedenfalls etwas anders, etwa شطوبر Šeṭūbar = Setubal, zu lesen. Beja wird geschleift und wieder aufgegeben.]

— „560/1164 he surprised the city of تُرْجالُه Truxillo — and 1165 يابورة Yeburah (Ebora). He also took قاصرش Cázeres in Safar 561 (Dec. A. D. 1165) and the castle of منتاجش Muntajesh (Montanches) in Jumáda the first (March, A. D. 1166). [Hier ist natürlich منتاجش Montánchez, südlich von Cáceres, zu lesen; vgl. Tekmila p. 231. 458]. شبيرنة (Severina?) or شنتيرنة (Sant-Irene) and جلمانية Jelmániyyah (Germania), were the next to fall into his hands, the former having surrendered to him on the last day of Jumáda the first of the same year (April 1166)." Von der Lesart Ibn Ḫaldūn's شبرينة könnte nun als Verderbnis auf verschiedene Orte konjiziert werden, so auf Suzanna oder Terena östlich von Ebora, Barbacena, nordwestlich von Badajoz und Elvas, selbst auf Jeréz de los Caballeros südlich von Badajoz, das arabisch شريشة heißt, im Unterschied von شريش = Jeréz de la Frontera, da bei H. Schäfer, Geschichte Portugals, Affonso's Wegnahme von Alconchel unweit von diesem Jeréz bezeugt ist. Ebenso ließe sich an Verderbnis aus ميرتُلة Mertola, der stärksten Festung am untern Guadiana, denken. Alle diese sind ausgeschlossen durch das historische Zeugnis im Chronicon Conimbricense (España sagrada 23): 1166: In Era MCCIIII Dedit Dominus Civitatem Elbore et Mouram et Serpam ad Regem Ildefonsum (ebenso Schäfer a. a. O. 1166, Evora, Moura, Serpa, Alconchel [woher?], Elvas). Dies stimmt einzig dafür, daß das شبرينة Ibn Ḫaldūn's Verderbnis ist aus شيربية Šīrbia = Serpia, das im Mittelalter neben der alten und neuen Form Serpa vorkommt (vgl. Aschbach II, 353), während die bei Ṣāḥib alṣalāt stehende Form geradezu für die richtigste Lesart شيربة stimmt, vgl. ميرتُلة (seltener مِرتُلة, مارتلة) = Mértola, das alte Myrtilis. Es bleibt also kein Zweifel, daß hier die Festung *Serpa* gemeint ist.

Für *Juromenha* scheint allerdings die christliche Überlieferung zu versagen, dagegen kommt ja da die geographische Bestimmung ازاء بطليوس „gegenüber, vis-à-vis Badajoz" zu Hilfe; es liegt ja unterhalb Badajoz am rechten Ufer des Guadiana als fester Platz diesem gegenüber, und später wird es als Neueroberung unter Sancho II. (1223—1248) neben Elvas, Aljustrel, Serpa, Mertola und Tavira genannt, vgl. Rodericus Toletanus VII, c. 6 (Aschbach II, 353: Hujus temporibus Helvis (= Elvas), Jurmenia, Serpia et

multa alia castra Maurorum Christianorum victoriis accesserunt). Eine latinisierte Form für Juromenha kommt in Schott, Hispania illustrata II, 1237, 21 vor: in Jurismoenia Portugaliae oppidum in Regnorum confinio, ab Ebora longe distans, venit.

Bei Gayangos II, 522 ist die Stelle, wo Alfonso Henriques dem König Ferdinand von Leon vor Badajoz in die Hände fiel, „a place in the neighbourhood called بقاية Bekáyah", vielmehr ein Ort Caia oder Caya nordwestlich von Badajoz am Rio de Caia; arabisch heißt es etwa موضع قريب بالمقربة oder على مقربة معروف بقاية (vgl. oben die klassische Stelle für *allujj — albasīṭ*). Gayangos hat also die Präposition ب zum Namen geschlagen. Spruner-Menke hat auf der Karte des arabischen Spaniens ein Caya.

Auch ist in einer aus dem Boletin de la R. Acad. de la Hist. XXVII, 148 ff. (nach Codera) aus dem Cairiner Unikum von Ibn Sa'īd's Muġrib von David Lopes im Archeologo Português I (1895), 277 zitierten Stelle über (S.)W. Andalus: „Fol. 192. — الكتاب الرابع فى حلى حصن قلنة, Livro 4º. Do castello de Calana?" nicht mit Lopes „Leia-se قُلْنة, Colna, i. e. Coina" zu ändern, sondern meines Erachtens قاية zu lesen. Ebenda hat nun freilich Lopes S. 278 in dem Passus „Fol. 197 الكتاب السابع فى حلى حصن جلمانية, Livro 7º. Do castello de Chelmenia" in der Note das richtige, indem er sagt: „Leia-se جُلُمانية, Julumenia, Juromenha".

4. Weiteres zu Alarcos.

Als Belegstellen für *Alarcos* führe ich noch zu meinem Aufsatz „Die geographische Lage von Zallāḳa-Sacralias (1086) und Alarcos 1195" (s. oben) an die Maḳḳarī I, 289 zugrundeliegende Ibn Ḫaldūnstelle (mit dem falschen Baṭaljōs) IV, 167, 1. 2 بالاركه من نواحى بطليوس, während 183, 1 nur nackt الارك steht; alḌabbī hat besser in Buġjat alMultamis, Bibl. Ar. Hisp. III, 35, 9 الاركه على مقربة من قلعة رباح. Ibn alAṯīr, Annales du Maghreb et de l'Espagne, trad. par Fagnan, 611 hat für das Schlachtfeld von Alarcos westlich von Ciudad Real gegen den Guadiana nur die Bezeichnung مرج الحديد „Eisenwiese", wofür bei 'Abdalwāḥid alMarrākušī 205 فحص الحديد steht.

II.

Rätsel in Pedro de Alcalá und Dozy's Supplément.

Selbst dem Scharfsinn des großen Dozy, der sich doch jahrzehntelang mit dem Spanisch-Arabischen beschäftigte, sind viele der oft rätselhaft entstellten Transkriptionen arabischer Worte in Pedro de Alcalá's reichhaltiger Arte para ligeramente saber la lengua arauiga und besonders in seinem Vocabulista arauigo en letra castellana, Granada 1505, entgangen, wie namentlich die Liste von fast 100 ungedeuteten Worten beweist im Supplément aux dictionnaires arabes I, XXX—XXXII: Liste des mots arabes chez Pedro de Alcalá dont l'orthographe est incertaine. Einige ganz evidente Druckfehler hat Lagarde in seinem verdienstlichen Neudruck des äußerst seltenen Werkes: Petri Hispani de lingua arabica libri duo Pauli de Lagarde studio et sumptibus repetiti, Gottingae 1883 (vgl. meine Anzeige ZDMG. 39, 1885, S. 710—12; „Zum arabischen Dialekt von Granada" Actes du Congrès de Genève III, 129 f. und Lagarde's Selbstanzeige in Mitteilungen I, 169—171) gesehen und verbessert, im allgemeinen lagen ihm aber (wie er in der lateinischen Vorrede selbst bekennt) diese cosas de España doch allzufern, als daß er viele von den rätselhaften Entstellungen hätte richtigstellen können. An der Lösung einiger jener 97 Worträtsel (welche von Dozy nur mehr willkürlich herausgegriffen sind) hat sich mit meist verfehlten Deutungen Asín im Boletín de la Real Academia de la Historia 1901, Band 38, S. 276 versucht. Allerneuestens glaubte auch der kühn alles wagende Brockelmann im Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I, 1908 in die unbezwinglich scheinende Festung dieser rätselhaften Wortliste leicht und rasch Breschen schießen zu können; soweit ich bis jetzt sehe, ist er aber jedesmal in die Irre gegangen, wo er sich von den deutlich an der Oberfläche liegenden, kaum zu verfehlenden Transkriptionen bei Alcalá entfernt und sich auf schwierige Rätsellösung eingelassen hat welche einer doch nur flüchtigen und desultorischen Beschäftigung mit dem bloßen Alcalá für das Spanisch-Arabische nicht gelingen kann. Nur allzuhäufig kommen in dem Druck von 1505 (in gotischer Schrift) und in Lagarde's Neudruck (auch mit neuen Druckfehlern!) graphische Entstellungen, Verschreibungen im Original und Druckfehler in Betracht, deren richtige Erkenntnis sehr oft das einzige Mittel zur Lösung der Rätsel bildet. Die Lösung der meisten in Dozy's Liste steckenden Rätsel werde ich nächstdem vorlegen Indessen hat Dozy außer jener zufälligen Liste in den Kontext seines übrigens unschätzbaren Supplément aux dictionnaires arabes selbst noch manche zweifelhafte Dinge und Rätsel, der Vollständigkeit halber und fast aus allzugroßer Gewissenhaftigkeit, mit verfehlten Deutungsversuchen aufgenommen, die in einem arabischen Ideal-Lexikon der Zukunft, einem Thesaurus linguae arabicae, natürlich wieder verschwinden müssen. Für jetzt nur einige Beispiele.

1. *ḫûnce*[1]) ist vielmehr *ḫimse* خمسة.

Des Rätsels Lösung habe ich seit Jahren bereit, wenn ich auch nicht zur Veröffentlichung kam. Soeben haben mich wiederum daran erinnert die kurzen, guten Andeutungen von Koll. Streck über das uralte Handsymbol in ZDMG. 62, 758. 772 f., wozu ich noch Notizen und Bilder in ZDPV. VIII (1885), 335—37 und das bekannte Bild der Hand an der Puerta de la Justicia am Eingang der Alhambra in Granada notiere, sowie allerneuestens Doutté's schönes und umfassendes Buch Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger 1909, besonders S. 183, 325—27; vgl. Rev. Archéol. 1909, I, 190. Darum möchte ich nicht länger mit der so einfachen Lösung des Rätsels zurückhalten.

Dozy hat nämlich im Supplément I, 408[b], 3—8 die sonderbaren, freilich mit Bedenken vorgetragenen Zeilen:

„خانس. Le pl. الخُنَّس, les planètes. C'est peut-être ce mot qu'Alc. a en vue, lorsqu'il traduit (señal de la palma) *les lignes de la paume de la main* par *ḫunce* مُصَوَّرة et par صورة *ḫunce*. On sait que la chiromancie avait de grands rapports avec l'astrologie".

Dozy's Gedanken an Planeten und Chiromantie sind ganz abzuweisen, da es sich einfach um das besonders im arabischen Westen so verbreitete Handsymbol (gegen bösen Blick usw.) handelt. Schon die Übersetzung Dozy's von spanisch señal de la palma mit „les lignes de la paume de la main" ist falsch; señal heißt vielmehr: Bild, Abbildung, Sinnbild, und das Arabische stellt die gute, getreue Übersetzung dar, sobald wir in dem rätselhaften *ḫûnce* die Verschreibung oder Entstellung aus *ḫímce* erkannt haben; Dozy und Lagarde haben die Identität von *ḫímça* und *ḫûnce* nicht erkannt, obwohl erstere identische Form ja richtig unter manezilla = kleine Hand, Händchen (wozu Schiaparelli's Vocabulista mit خُمَيْسة = manus zu vergleichen ist) steht und von Dozy drei Seiten vorher 405[a] verzeichnet ist. خمسة مصوّرة „abgebildete Hand" und خمسة صورة „Bild einer Hand" ist also vollständig klar das bekannte Handsymbol, worüber kein Wort weiter zu verlieren ist; vgl. noch Beaussier, Dictionnaire pratique arabe-français خَمَّس, خُمْسة, خامسة.

1) خ bei Alc. *ḫ* (oder *k̇*), Lagarde *ḫ* gebe ich mit unserem *ḫ*.

Von hier aus löst sich auch glatt und mit einem Schlag das vermeintliche Rätsel der von Dozy nicht verstandenen Maḳḳarī-stelle (I, 71, 6) ebendort im Supplément I, 405ª, 1—5:

ودامت فضائله ظاهرة كالشمس، محروسة بالسبع المثانى ومعوذة بالخمس،

„Mögen seine Vorzüge immer strahlen wie die Sonne, geschützt durch die (Zauberkraft der) sieben Verse (der Fātiḥa), gefeit durch die (magische) Hand", wo zagend für خمس vermutet wird: „peut-être: cinq chapitres du Coran" (wohl wegen السبع المثانى) „qui servent de préservatifs contre les maladies, le mauvais oeil etc." Wir haben vielmehr auch da das wirksame Bild oder Symbol der Hand; zur Aussprache خَمْس vgl. Doutté a. a. O. 326 *khams, khoms* für „die Hand der Fatme".

2. *ḫamī* ist vielmehr = *ḫamj* = *ḫamg* = خَمْج.

Allzugroße Vorsicht und übertriebenen Zweifel entwickelt Dozy im Supplément I, 407ª, 14—18, wo er sich durch die ungenaue, mangelhafte spanische Transkriptionsweise zur Annahme einer sonst unerhörten neuen Wurzel خمى für schimmlig werden, Schimmel, Moos, verleiten läßt:

„خَمَى ou خِمَى? *mousse, moisissure*, Alc. Au premier abord on serait porté à croire que c'est une faute d'impression pour خَمْج, qui a ce sens; mais il n'est pas ainsi, car Alc. traduit moho de arbol o fuente par ḫamî et aussi par خَمْجة et ensuite il donne de nouveau: mohoso desta manera balḫamî."

Vielmehr enthält *ḫamî* (auch in *balḫamî*) nur eine nachlässige Schreibung *î* = *j* und ist deshalb identisch mit der andern Schreibung *ḫamg*: arab. ج wird ja mit *g, j, x, ch* wiedergegeben; vgl. *ḫamg* خَمْج, *ḫamje* خَمْجة; *naḫméx, ḫaméxt, aḫméx* خمج podrecerse; *niḫaméch, ḫaméxt, ḫaméch* خَمَّج prodrecer; *balḫamj* بالخَمْج. Die neue Wurzel Dozy's خمى (= خمج) ist also wieder zu streichen.

3. Einige Erklärungen zu Dozy's Liste.

Supplément XXX[b] und XXXII[a], 1 lesen wir: *juhê* refrenamiento und *anha* refrescar; beides erscheint sowohl im Spanischen wie im Arabischen absolut verschieden, und doch kann ich beweisen, daß beide Worte und Begriffe zusammengehören. *Juhê* ist nämlich Verketzerung aus *inhê* = إنحاء (أنحى Freitag: avertit) und refreSCar ist Schreib- oder Druckfehler für refrenar: es ist Alc. 367, 22 an die falsche Stelle geraten unter das vorhergehende refrescar, statt unter das gleich folgende andere synonyme refrenar; 377, 9, 10 sind die beiden refrenamiento evidenter Beweis dafür; *nanhî, anhéit, anhî* ist also refrenar أنحى und refrenamiento *juhê* ist *inhê* zu lesen.

Dedt cometa muß Entstellung aus (*kaukab*) *denéb* sein; *denéb* Schwanz vergleiche unter cola.

Dîa sacrilegio stelle ich mit ديّة homicidium in Voc. zusammen.

Mêzqueria (*bi*) flacamente ist einfach wie miserablemente *bimézquena*; dies beweist die Verschreibung *ri* = *n*; مسكنة *mézquena* v. lazeria, mesquindad, miseria.

Çavîa mencion enthält zwei Fehler: *çavîa* l. *ça'aîa* = سعيّة und mencion l. mendicacion = mendiguez q. v.

Tazhîr saneamiento Gewährleistung, Bürgschaft, ist verderbt aus *tazbît* = *taṯbīt*, wie sanear ثبّت Dozy, Suppl. s. v. zeigt.

Curnî plazer, leg. *çurûr* سرور, cfr. gozo *cirr, çurûr*; placenteramente = plaziblemente *biçurûr*.

Queceb raygar, leg. *queceb oçôl* = كسب اصول.

Ançâ'a dezir bien en dicha leg. *ança'ad* انسعد (cf. aventurarse).

Mana'abîn dotado por (Dozy falso *per*) gracias und S. XXXII[b] *mana'avîn* mandado de palabra ist nicht, wie Brockelmann, Grundriß I, 391 unten und 392 Mitte (dotato per leg. dotado por) vermutet, aus ganz vereinzelt anzunehmendem *man'amān* entstanden, sondern ist einfach wieder Verschreibung aus *muna'am* = مُنْعَم oder wohl noch besser aus dem im Spanischen so sehr überhandnehmenden Partic. Passivi der I *maf'ūl : mana'aôm* مَنْعوم. Das Überhandnehmen von *maf'ūl* (auch gegenüber den Partic. Pass. der abgeleiteten Verbalstämme, vgl. مَطْلوق = مُطْلَق) und die eigen-

tümliche Mischform مَصْطُود „gejagt“ in Schiaparelli's Vocabulista s. v. venari, erwähnt Brockelmann gar nicht, da er eben nur Alc. rasch durchgenommen hat, und Voc. und L. = Glossarium Latino-Arabicum gar nicht zu kennen scheint.

Midbi consiguiente ist aus *mutbi'* مُتْبِع verderbt.

Mezêle consequencia ist wohl *mecêle* مسئلة question, pregunta.

Maniôh enechado (= expositus, supposititius) ist zu lesen *manbôḏ* منبوذ, cfr. L. adulterinus, Voc. expositus.

Moâguaja : Çôra moâguaja escorche (schiefe Stellung) en la pintura, ist natürlich einfach صورة معوّجة, vgl. esteuado *muáguex muaguejin.*

Yaîç arrâya favorecedor del pueblo ist einfach يعزّ الرّعيّة.

Maguîl : çuf bile maguîl lana suzia ist صوف بلا مغسول, also *maguîl* aus *magçûl* verschrieben; Lagarde hat auch einmal „scr. *magsúl?*“.

Tazeît pega de pez (Verpichung) ist natürlich aus *tazfit* = تزفيت verschrieben, wie enpegar verpichen *zefét* = زفّت sattsam zeigt.

Aguém robar los enemigos — saltear á los enemigos ist nicht wie Brockelmann, Grundriß I, 609[2] rasch konjiziert „= altar. *'ajāra* mit Dissimilation $r > m$ (vgl. § 84 d 1, wo dies nachzutragen, von Dozy I, XXXII nicht erkannt)“. Brockelmann's Schluß ist sehr vorschnell und die neue Dissimilationsregel auf Grund des einzigen Beispiels wäre auch dann abzuweisen, wenn seine Identifikation richtig wäre. Brockelmann durfte nur Verschreibung in der lateinisch-spanischen Schrift oder Druckfehler im gotischen Drucktypus annehmen, also (*naguém*, *aguémt*,) *aguém* verderbt aus *aguér* oder vielmehr wegen *g* und *r* : *ajár* etc. $r > m$ wäre ganz unerhört und ist sicher falsch, da ja *aguém* etc. nur Korruption aus *agném* = *ajnem* etc. ist = اغنم, wie ja Alc. 381, 8 robador de enemigos *gámin* [Druckfehler Lagarde's für *gánim*] *ganimîn* = غانم, robo de armados *ganîma*[1]), *ganāim* غنائم غنيمة allein schon sattsam

1) Alc. 176, 17 ist *ganîba* robo nur Verderbnis aus *ganîma*! Dozy II, 228 غنيبة!

beweist; vgl. Dozy, Suppl. غَنِمَ IV = I; Voc. hat nebeneinander s. v. prèdari I, IV, VIII, X; an letzter Stelle hat Voc. ibid. auch غار III, IV, das bei Alc., soviel ich sehe, überhaupt nicht vorkommt.

Noch weitere sprachliche Studia Hispano-Arabica werden zeitgemäß folgen, besonders zu Pedro de Alcalá, Schiaparelli's Vocabulista und meinem Glossarium Latino-Arabicum (= L.), sowie zu Ibn Quzmān's Diwan u. a.; besonders auch zu Dozy's Supplément, das, wie gezeigt, auch nach dieser Seite hin genau revidiert und ergänzt werden muß, um so mehr als seit Dozy sich niemand eingehender mit dem Spanisch-Arabischen beschäftigt hat, und da auch die reichen Anmerkungen in Thorbecke's und Socin's Handlexiken, wie Fleischer's Beiträge zum Supplément, nichts Spanisch-Arabisches enthalten.

Talmud-Handschriften der Vatikanischen Bibliothek mit besonderer Berücksichtigung der Mischna.

Von

Sch. Ochser.

Für das von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums geplante Corpus Tannaiticum hatte ich die Mischnatexte der Vatikanischen Bibliothek in Rom zu untersuchen. Bei dieser Gelegenheit kollationierte ich die Mischna von 28 Traktaten der babylonischen Talmudhandschriften. Die Ergebnisse dieser Untersuchung möchte ich hier niederlegen, da die Arbeiten von Assemani (Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, Roma 1719—28, 3 Bde.) und Rabbinovicz (Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum, Pars XI, Monachii 1881, p. 12—20) einerseits nicht jedem leicht zugänglich sind, andererseits manchen Fehler enthalten. Meine Aufgabe erstreckte sich nur auf die Mischnalesearten, und da meine Zeit nicht einmal hiefür ausreichte, habe ich zum Talmudtexte selbst nur zwei Randglossen, die mir besonders aufgefallen waren, notiert, die ich an geeigneter Stelle wiedergebe.

Cod. 108.

Folio, Pergament; enthält 125 Blätter, Assem. zählt aus Versehen Blatt 82 zweimal, Rabb. zählt falsch 123 Bl. Der Cod. enthält die Traktate Šabbath und Moʾed Qaṭan. Šabbat ist unvollständig; beginnt mit den Worten der Gemara (Druck fol. 43 b) מיתא איתא, und schließt fol. 94 a des Ms. Moʾed Qaṭan ist vollständig. Der letzte Paragraph der Drucke, der mit den Worten אין מוליכין לבית האבל beginnt, schließt im Ms. bereits mit den Worten ופוטרין את הרבים. Am Rande zugeschrieben ist der zweite Teil desselben Paragraphen der Drucke: אין מניחין את המטה ברחוב מפני שמרגלת [הספד ולא של נשים לעולם מפני הכבוד]. Der dritte Teil des Paragraphen beginnend mit den Worten נשים במועד מוענות steht als Postskriptum in rabbinischer Schrift. Darunter steht gleichfalls in rabbinischer Schrift: יצחק ברבי מנחם המכונה אייזיק קטן למד המסכת בשנת ר"ס לפרט. „Isak, Sohn des R. Menaḥem genannt Eisik der Kleine, lernte den Traktat (Moʾed Qaṭan) im

Jahre 260 (1500)". Die Schrift beider Traktate ist quadrat. Die Zeilenzahl von Šabbath beträgt 28, die von M. Q. 26. In Šabbath gehen die Paragraphen den Kapiteln voran; in M. Q. nur dem ersten und zweiten, im dritten Kapitel sind die Paragraphen in der Gemara verteilt.

Die Mischnaeinteilung des Ms. weicht von der der Talmuddrucke in folgenden Fällen ab:

Šabbath:

Kap. 4. § 1 u. § 2 zusammengezogen, desgl. § 3 u. § 4; also 2 §§ (statt 4).
Kap. 7. § 2 ist bei הצד צבי geteilt; also 6 §§ (statt 5).
Kap. 8. § 2 ist in 3 Absätze (2—4) zerlegt, der zweite beginnt יזור כדי לעשות, der dritte הרסית כדי לעשות; also 7 §§ (statt 5).
Kap. 12. § 4 ist bei כתב במשקין geteilt; also 6 §§ (statt 5).
Kap. 13. § 1 ist geteilt bei העושה שתי בתי, § 2 bei שיעור הנולבן; also 6 §§ (statt 5).
Kap. 15. §§ 2 u. 3 sind zusammengezogen; also 3 §§ (statt 4).
Kap. 17. § 1 ist bei נוטל אדם קורנס geteilt; also 8 §§ (statt 7).
Kap. 22. § 5 ist bei סבין ומשמשין geteilt; also 6 §§ (statt 5).
Kap. 23. § 5 u. § 6 zusammengezogen; also 5 §§ (statt 6).

Moʿed Qaṭan.

Kap. 1. § 1 ist bei רבי אלעזר בן עזריה geteilt; also 10 §§ (statt 9).
Kap. 2. § 4 u. 5 zusammengezogen; also 5 §§ (statt 6).
Kap. 3. § 1 ist bei ואלו מכבסין geteilt; also 8 §§ (statt 7). Siehe oben.

Cod. 109.

Folio, Pergament; zählt 141 Blätter, ursprünglich 142, da die Pagination mit 2 beginnt. Der Cod. enthält die Traktate ʿErubin, Pesaḥim und Jom Ṭob (Beça). ʿErubin ist unvollständig, es fehlen: das erste Blatt, welches die Paragraphen des ersten Kapitels enthalten hat, sie lassen sich aber aus den in der Gemara verstreuten Zitaten vollständig ergänzen. Der Talmudtext selbst beginnt mit den Worten עש״ה אנוה קלעים לכ״ף [המוש] fol. 2 b, Z. 6 und reicht bis zu den Worten במ׳ דב׳ אנ׳ בזמן שהיו אילו, fol. 47 b, col. b letzte Zeile (in Drucken fol. 91 b, Z. 2); hier fehlen mehrere Blätter, da fol. 48 a, col. a, Z. 1 mit den Worten des 10. Kap. der Mischna איסורי נהנו בו beginnt. Der Traktat bricht dann fol. 51 b, col. b, letzte Zeile mit den Worten לניחר מוביא מוהצלה (in Drucken fol. 102 a, Z. 9 von unten) ab; es fehlen hier zwei Blätter (vgl. Rabb. a. a. O., S. 12, letzte Zeile). — Pesaḥim beginnt auf fol. 52 a, col. a, Z. 1 und trägt die Überschrift נוסכת פסחים בשלמות „Traktat Pesaḥim vollständig", wegen der Einteilung dieses Traktates in ein פסח ראשון und פסח שני. In den Talmuddrucken beginnt ersterer mit dem 10. Kap. ערבי פסחים, welcher im Ms. dem 5. Kap. der

Drucke vorangeht; der ganze Traktat schließt mit den Worten des 9. Kap. der gedruckten Ausgaben נשום דלא פייש חד מבני חבורה גביה שמע מינה fol. 99a letzte Zeile (im Ms. fol. 118a, col. a, Z. 13). — Unmittelbar daran schließt sich (Z. 19) der Traktat Jom Ṭob (Beça) an, der unvollständig erhalten ist. Fol. 130b, col. b schließt nämlich mit den Worten אף ביצה מוהדרת לאו דעתיך (in Drucken fol. 22b, Z. 2); und fol. 131a, col. a beginnt mit den Worten des 3. Kap. der Mischna מכור לי בדינר בשר; es fehlt somit ein Blatt.

Das Ms. besteht aus zwei voneinander ganz unabhängigen Teilen, a) ʿErubin, b) Pᵉsaḥim und Jom Ṭob und gehört zwei verschiedenen Schreibern an; a ist quadrat, b in rabb. Schrift. Die Seiten haben zwei Kolumnen, jede Kolumne 42 Zeilen. In allen drei Traktaten geht die Mischna der Gemara voran. Auf der letzten Seite befindet sich ein nur auf b sich beziehendes Postskriptum: מודה אני מרדכי ברבי יהודה ז"צל כי מכרתי ספר הזה לרבי מנחם ברבי שלמה ז"צל בשכר שני זהו' וקבלתי המעות מידו ועלי בחורף שנת ש"בו . . . . . לפנותו [?] „Ich, Mardᵉkai, Sohn des R. Jehuda s. A. erkläre hiemit, daß ich dieses Buch dem R. Menaḥem, Sohn des R. Salomo, um den Preis von zwei Goldgulden verkauft, und daß ich das Geld von seiner Hand empfangen habe, und ich mußte mich desselben entäußern [?] . . . . . im Winter des Jahres 386 (1626)". (Rabb. a. a. O. liest hier בחדש שבט im Monate Schebat, statt בחורף שנת).

Die Mischnaeinteilung des Ms. weicht von der der Talmuddrucke in folgenden Fällen ab:

1. ʿErubin.

Kap. 2. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) zerlegt, der zweite beginnt מותר להקריב, der dritte רבי יהודה אומר, § 2 u. 3 sind verbunden, § 4 ist wieder in 4 Absätze zerlegt, der sechste beginnt רבי יהודה אומר אפילו, der siebente רבי אליעזר אומר, der achte אמר רבי אלעאי; also 7 §§ (statt 4).

Kap. 3. § 2 u. 3 sind verbunden; desgl. §§ 4, 5 u. 6. — § 8 ist bei אם בא חכם מן המזרח, § 9 bei כיצד יעשה מוליכו, § 10 bei רבי דוסא בן הרכינס geteilt; also 10 §§ (wie Druck).

Kap. 4. § 1 ist bei פעם אחת geteilt; also 9 §§ (statt 8).

Kap. 5. § 2 ist bei וכן שלשה כפרים geteilt; also 8 §§ (statt 7).

Kap. 6. § 1 ist bei אמר רבן גמליאל geteilt; desgl. § 2 bei מאימתי נותנין רשות; desgl. § 7 bei שכח אחד החיצונה; also 10 §§ (statt 7).

Kap. 7. § 2 ist bei היו בראשו פירות, § 3 bei נתן עליו נסר geteilt; also 10 §§ (statt 8).

2. Pᵉsaḥim.

Kap. 1. § 4 ist in 3 Absätze (4—6) zerlegt, der fünfte beginnt ויעוד אמר רבי יהודה, der sechste רבן גמליאל אומר.

§ 5 ist gleichfalls in 3 Absätze (7—9) zerlegt, der achte beginnt הוסיף רבי עקיבא, der neunte אמר רבי מאיר; also 9 §§ (statt 5).

Kap. 2. §§ 2, 3 und 4 sind verbunden; also 7 §§ (statt 9).

Kap. 3. §§ 2 und 3 sind verbunden; also 7 §§ (statt 8).

Kap. 4. § 1 ist bei כיוצא בו המוליך, § 2 bei מקום שנהגו, § 4 bei רבן שמעון בן גמליאל אומר, § 5 bei וחכמים אומרים, § 7 bei וגורפין מתחת geteilt. Außerdem steht als Mischna die in den gedruckten Talmudausgaben befindliche Borajta ששה דברים עשה חזקיה; also 14 §§ (statt 7 resp. 8).

Kap. 5 (im Drucke Kap. 10). § 5 ist bei מרור על שום מה geteilt; §§ 7 u. 8 sind verbunden.

Kap. 6 (im Drucke Kap. 5). § 5 ist in 6 Absätze (5—10) zerlegt; der sechste beginnt שחט ישראל, der siebente יצתה כת ראשונה, der achte כמיצתהו בחול, der neunte כיצד תולין, der zehnte קרעו והוציא; also 10 §§ (statt 5).

Kap. 7 (im Drucke Kap. 6). § 1 ist in 4 Absätze zerlegt, der zweite beginnt אמר רבי אליעזר, der dritte השיב רבי עקיבא, der vierte אמר רבי עקיבא בכלל. — § 2 ist bei חגיגה היתה באה geteilt. § 3 ist in 5 Absätze zerlegt, der achte beginnt אמר לו רבי אליעזר אימורי ר' אליעזר, der neunte אמר לו רבי אליעזר אימורי, der zehnte שחטו ונמצא בעל מום, der elfte שחטו שלא לאוכליו; also 11 §§ (statt 3).

Kap. 8 (im Drucke Kap. 7). § 1 ist bei אין צולין את הפסח, § 3 bei ככה בשמן תרומה geteilt; die §§ 10 und 11 sind verbunden; also 14 §§ (statt 13).

Kap. 9 (im Drucke Kap. 8). § 9 ist bei גר שנתגייר geteilt; also 10 §§ (statt 9).

Kap. 10 (im Drucke 9). § 7 ist bei המפריש פסחו geteilt; § 9 ist in 6 Absätze (10—15) zerlegt, der elfte beginnt אמר להן אם אמרתי, der zwölfte אמר להן ואמרו לו, der dreizehnte חבורות, der vierzehnte וכן חמש חבורות, der fünfzehnte שנים שנתערבו פכ"; also 15 §§ (statt 9).

Jom Ṭob.

Kap. 1. § 1 ist bei השוחט חיה geteilt; die §§ 2 und 3, desgl. 5 und 6 sind verbunden; § 8 ist bei אמרו להם ב"ש geteilt; also 13 §§.

Kap. 4. Die §§ 2 und 3 sind verbunden; desgl. die §§ 4 und 5, jedoch Beginn von § 3 im Ms. אין נוטלין עצים; § 9 ist bei אין מיציאין את הארי geteilt; also 9 §§.

Kap. 5. § 3 ist bei השואל כלי מחבירו geteilt; die §§ 4 und 5 sind verbunden; § 6 ist bei מי שזמן אצלו, und § 7 bei אין משקין ושוחטין geteilt; also 9 §§ (statt 7).

Cod. 110.

Folio, Pergament, zählt 102 Blätter und enthält die Traktate Soṭa, Nᵉdarim und Nazir. Alle drei Traktate sind vollständig erhalten. Die ursprüngliche Reihenfolge war Nᵉdarim, Nazir, Soṭa (vgl. H. L. Strack, Einleitung in den Talmud⁴, Leipzig 1908, S. 27 Anm. 3); der Buchbinder hat falsch gebunden. Alle drei Traktate stammen von demselben Schreiber; aber die kurzen Glossen am Rande oder zwischen den Zeilen sind in rabb. Schrift und von späterer Hand.

Soṭa schließt fol. 40 b und trägt folgendes Postskriptum: הדרן עלך יגלה ערופה, סליקא לה מסכת סוטה; ודין מסורותהון דמקנא המביא ונטל ארוסה כשם שקינא למשיח ולעגלה; יום ג׳ כא במרחשון יצחק זלה״ה „Hier hast Du (den Pereq) ʾEgla ʿArupha, zu Ende ist der Traktat Soṭa; folgend ist ihre (der einzelnen Peraqim) Masora: Der geeifert, gebracht und genommen hat die Verlobte wie er [כשם gehört nicht zur Masora, steht nur als Bindeglied] geeifert hat für den Messias und das Kalb. Dienstag am 21. des Marḥeschwan, Yiẓḥak. S. A. (Herr Prof. Strack vermutet in יצחק die Jahreszahl 208 = 1447!)

Nedarim umfaßt 33 Blätter und schließt auf fol. 73 b Z. 20. Zur Mischna des 10. Kap. gehören noch zwei mir sonst unbekannte Paragraphen, welche nebeneinander stehen und folgenden Wortlaut haben: האומר לאשתו כל נדרים שתדורי אי אפשי שתדורי אם כן . . . . . לא אמר כלום; יפה עשית ואין נמיתיך ואם לא נדרת הריני מדירי דבריו קיימין; לא יאמר בדם לאשתו בשבת מיפר ליכי כדרך שאוניר בחול, אלא אומר טלי אבלי שתי והזדר בטל ניאלין: „Wenn einer zu seiner Frau sagt: „Alle Gelübde, die du geloben solltest, will ich nicht, daß du sie geloben sollst“; wenn (er) so . . . (gesagt), hat er nichts gesagt; „(sagt er aber) „Recht hast du getan, und nichts sage ich dir (וום), und so du nicht gelobet hast, gelobe ich dir“, dann haben seine Worte Bestand. — Nicht soll ein Mensch zu seiner Frau am Šabbath sagen „ich zerstöre dir (das Gelöbnis)“, wie er es am Wochentage zu sagen pflegt, sondern er sagt (ihr am Šabbath) „Nimm, iß, trink“, und das Gelübde wird von selbst nichtig.“

Unmittelbar auf Nedarim, fol. 73 b Z. 27 folgt der Traktat Nazir. Er trägt am Schlusse folgendes Postskriptum: אלהים שוכן בקרתא דרומי יצילני ממומי בשכבי ובקומי, ויקיימני בתחומי, וישקני מנימי כרב אסי ורב אמי, שנאמר הוי כל צמא; רבי יצחק ברבי יעקוב! „Gott, der wohnet in der Stadt Rom, möge mich bewahren vor Fehl, bei meinem Niederlegen und Aufstehen, und mich erhalten auf meinem Platze, und mich trinken lassen von meinem Wasser, wie's heißt: O jeder Durstige (gehe zum Wasser). R. Jiẓḥak, Sohn des R. Jakob“. Aus diesem Postskriptum geht unzweideutig hervor, daß der Schreiber dieses und auch des folgenden Ms. in Rom gelebt, und in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben hat.

Die Schrift aller drei Traktate ist quadrat; jede Seite hat zwei Kolumnen, mit Ausnahme der Schlußseiten eines jeden Traktates; jede Kolumne hat 31 oder 32 Zeilen. Die Mischna geht der Gemara voran. Die Mischnaeinteilung des Ms. weicht von der der Talmuddrucke in folgenden Fällen ab:

Soṭa.

Kap. 1. Die §§ 2 und 3 sind verbunden; § 4 ist bei היתה מהכסה geteilt, desgl. § 6 bei יוסף זכה לקבור בלבוש; also 7 §§ (statt 6).

Kap. 2. Die §§ 3 und 4 sind verbunden, jedoch beginnt schon der § 4 im Ms. mit רבי יוסי אומר; § 5 ist bei הכל שוין שאין מתנה עמה geteilt; also 6 §§ (statt 5).

Kap. 3. § 2 ist bei אינה מספקת geteilt; § 3 ist in 5 Absätze (4—8) zerlegt, der fünfte beginnt רבי אומר הזכות, der sechste נשמעת מנחתה, der siebente ואלו שמנחותיהן, der achte מה בין איש לאשה; also 8 §§ (statt 3).

Kap. 4. § 1 ist in 6 Absätze zerlegt, der zweite beginnt אלמנה לכהן גדול, der dritte ואלו לא שותות, der vierte מיבמת חברו, die fünfte אשת כהן, der sechste ואלו שבית דין מקנין; also 6 §§ (statt 1).

Kap. 5. § 1 ist in 6 Absätze zerlegt, der zweite beginnt בו ביום דרש רבי עקיבא, der dritte אמר רבי יהושע, der vierte בו ביום דרש רבי עקיבא, der fünfte בו ביום דרש רבי עקיבא, der sechste בו ביום דרש ר' יהושע; also 6 §§ (statt 1).

Kap. 6. § 1 ist in 4 Absätze zerlegt, der zweite beginnt אמר עד אחד, der dritte ק"ו לעדות הראשונה, der vierte עד אומר נטמאת; also 4 §§ (statt 1).

Kap. 7. § 1 ist in 6 Absätze zerlegt, der zweite beginnt ואלו נאמרין בל"ה"ק, der dritte מקרא ביכורים כיצד, der vierte ברכות וקללות כיצד, der fünfte ששה שבטים und der sechste וא"חכ הביאו את האבנים; also 9 §§ (statt 4).

Kap. 8. § 1 ist bei אל ירך לבבכם geteilt, dann mit § 2 zusammengezogen und bei ומי האיש אשר נטע wieder geteilt und hat noch drei Absätze, der vierte beginnt ומי האיש אשר ארש, der fünfte ואלו שאין זזין, der sechste ואלו שאינן חוזרין; § 3 ist bei ויהי ככלות השוטרים wieder geteilt; also 8 §§ (statt 3).

Kap. 9. § 1 ist bei נמצא טמון בגל geteilt; § 2 desgl. bei נמצא ראשו; der Paragraph מיכן היו מודדין bis חלל ניצוארו fehlt ganz; § 3 ist in 3 Absätze geteilt (4—6), der fünfte beginnt זקני אותה העיר, der sechste והכהנים אומרים; § 4 ist in 6 Absätze (7—12) geteilt, der siebente beginnt עד אחד אומר משרבו הרוצחין, der achte ראיתי, der neunte נמצא ההורג, der zehnte משרבו המגואפים, der elfte משמת יוסי, der zwölfte יוחנן כהן גדול; § 5 ist in 4 Absätze (13—16) geteilt, der 14. lautet: משמתו נביאים הראשונים בטלו אורים ותומים, der 15. beginnt משחרב בית המקדש, der 16. רבן שמעון בן גמליאל

אומר; § 6 ist in 6 Absätze (17—22) geteilt; der 18. beginnt: נשמת רבי מאיר, der 19. רבי פנחס בן יאיר אומר, der 20. ר"א בעקבות משיחא, der 21. הגדול אומר, der 22. ביה וכו'; also 22 §§ (statt 6). — Zu § 6 (resp. 19) ist noch folgendes zu bemerken: An der Stelle wo in gedruckten Talmudexemplaren die Mischna durch גמ' ת"ר unterbrochen wird, steht im Ms. in großen Lettern סליקא המשנה, wobei aber die Mischna weiter fortgesetzt wird, mit dem Unterschiede nur, daß sie mit רבי אליעזר אומר und nicht mit ר' פנחס בן יאיר אומר beginnt. —

Nedarim.

Kap. 1. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) geteilt, der zweite beginnt האומר לחברו, der dritte מנודה אני; § 4 ist geteilt bei כאימרא כדירים; also 9 §§ (statt 6).

Kap. 2. § 1 ist bei האומר לאשתו geteilt, dann aber mit § 2 und § 3 verbunden; § 3 ist bei קרבן לא אוכל לך geteilt und mit § 4 verbunden; § 7 ist in 3 Absätze (6—8) geteilt, der siebente beginnt הרי עלי כחרומה, der achte הרי עלי כתרומה; also 9 §§ (statt 8).

Kap. 3. § 1 ist bei נדרי זרוזין geteilt; die §§ 12, 13, 14 und 15 sind verbunden; § 16 ist in 4 Absätze (12—15) geteilt, der 13. beginnt רבי ישמעאל אומר, der 14. דבי אחר גדולה, der 15. lautet: רבי מאיר אומר גדולה מילה ששקולה כל המצות כולם שבתורה שנאמר הנה דם הברית אשר כרת י"י על כל הדברים האלה. (Vgl. die Mischnaausgaben und Lowe.)

Kap. 4. Die §§ 1, 2, 3, 4 und 5 sind verbunden, desgl. die §§ 6 und 7 bis zu den Worten וישן עמו במטה, desgl. §§ 8 und 9 bis ואינו אוכל מן התבואות; § 9 ist ferner geteilt bei נדר ממנו מאכל; § 11 ist in 3 Absätze (8—10) geteilt, der neunte beginnt היה ביתו לבנות, der zehnte היו מהלכין בדרך; also 10 §§ (statt 11).

Kap. 5. § 1 ist in 5 Absätze (1—5) geteilt, der zweite beginnt להעניד (sic), der dritte היה אחד מן השוק, der vierte הנודר להעניד, der fünfte האומר לחבירו קונם; also 7 §§ (statt 3). (Vgl. Lowe.)

Kap. 6. § 2 fehlt ganz, § 3 ist geteilt bei מן השלוק; § 4 ist in 3 Absätze (4—6) geteilt, der fünfte beginnt מן המליח, der sechste דג דגים; § 5 ist in 3 Absätze (7—9) geteilt, der achte beginnt הנודר מן הבשר, der neunte הנודר מן היין; § 7 ist geteilt bei רבי יהודה בן בתירה, desgl. § 8 bei מן היורק מותר; § 9 ist in 4 Absätze (14—17) geteilt, der 15. beginnt מן המקפה, der 16. חטה חטין, der 17. גריס גריסין; also 17 §§ (statt 9).

Kap. 7. Die §§ 4 und 5 sind verbunden; im § 7 fehlt der Absatz von האומר לאשתו bis גידולי גידולין אסורין; derselbe Paragraph ist in 4 Absätze (5—8) geteilt, der sechste beginnt שאת עושה, der siebente שאת עושה עד הפסח, der achte שאת נהנית לי עד הפסח; also 8 §§ (statt 7).

Kap. 8. Die §§ 2 und 3 sind verbunden, desgl. die §§ 4 und 5; letzterer ist in 5 Absätze geteilt; der fünfte beginnt ר' יוסי בנו אומר, der sechste האומר לחברו, der siebente היה מסרב בו, der achte היה מסרב בחבירו; also 8 §§ (statt 5).

Kap. 9. § 1 ist geteilt bei ועוד אמר ר"א; die §§ 2, 3, 4 und 5 sind verbunden; § 6 ist bei קונם שאני נושא geteilt; also 5 §§ (statt 6).

Kap. 10. § 6 ist bei אמר לו רבי יהושע geteilt; § 7 ist in 3 Absätze (8—10) geteilt, der neunte beginnt רבי אליעזר אמר, der zehnte אמרו לו; also 11 §§ (statt 8).

Kap. 11. § 8 ist in 3 Absätze (8—10) geteilt, der neunte beginnt נדרה והיא ברשות, der zehnte נדרה בו ביום; § 11 ist bei השמים ביני לבינך geteilt; also 14 §§ (statt 11).

Nazir.

Kap. 1. Die §§ 2, 3 und 4 sind verbunden; desgl. die §§ 5, 6, 7 und 8; § 9 ist in 4 Absätze (4—7) geteilt, der fünfte beginnt הריני נזיר מלא, der sechste הריני נזיר מכאן, der siebente הריני נזיר כמנין; also 7 §§ (statt 9).

Kap. 2. Die §§ 1, 2 und 3 sind verbunden, desgl. die §§ 7, 8 und 9; also 5 §§ (statt 9).

Kap. 3. § 1 ist in 4 Absätze (1—4) geteilt, der zweite beginnt מי שנזר שתי, der dritte וזו עדות העיד, der vierte מי שאמר הריני; also 7 §§ (statt 4).

Kap. 4. § 1 ist bei הריני נזיר ואת geteilt; die §§ 4 und 5 sind verbunden; also 6 §§ (wie Druck).

Kap. 5. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) geteilt, der zweite beginnt דינר זהב שיעלה, der dritte חבית של יין; also 7 §§ (statt 5).

Kap. 6. Die §§ 3 und 4 sind verbunden, desgl. die §§ 9, 10, 11 und 12; § 8 ist bei רש"בג אומר geteilt; also 9 §§ (statt 12).

Kap. 7. § 5 ist bei אמר רבי עקיבא geteilt; also 6 §§ (statt 5).

Kap. 8. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; also 2 §§ (statt 3).

Kap. 9. Die §§ 1—4 sind verbunden, desgl. die §§ 6 und 7, bei letzterem fehlen die Worte von המכה bis לדבר; also 4 §§ (statt 8).

Cod. 111.

Folio, Pergament, umfaßt 223 Blätter (Rabb. aus Versehen 182!). Der Codex enthält die Traktate J^ebamoth, Qiddušin und Nidda. Alle vollständig, und mit einer großen Anzahl von kurzen Glossen und Konjekturen versehen. Rechts von der ersten Mischna in J^ebamoth steht über den Randglossen: מאת הש"ס השאלתי סדר נשים ששה סדרי) ש"ס „Von dem י"ז אב ר"מא אברהם בר יעקב ז"ל die sechs Talmudordnungen) habe ich verliehen den Seder Naschim am 17. Ab 241 (1481). Abraham, Sohn des R. Jakob s. A." Auf die Talmudstelle J^ebamoth (Druck fol. 63^a, Z. 16; Ms. fol. 41^b, col. a, Z. 23), welche lautet: ואמר ר' אליעזר זאת הפעם עצם מעצמי

מלנית שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו עד שנזדווגה לו חוה „Auch sagte R. Elazar: „Dasmal ist dies Bein von meinem Gebeine“ [Gen. 2, 23] weist darauf hin, daß Adam jedem Vieh und jedem Tier beiwohnte, und sich nicht eher beruhigte, bis daß ihm Ḥawa angeschlossen ward“, bezieht sich folgende Randglosse (in rabb. Schrift) אוי לך ארור רבי אלעזר אשר אמרת זאת על אביך האדם; אם אתה האמת אמרת אך אתה בן בהמה או בן החתנות או בן חזירה אמר קיליאן לאויב „Wehe dir! verfluchter R. Elazar, der du dies gesagt hast über deinen Vater, den Adam. Wenn du die Wahrheit gesprochen, so bist du nur der Sohn eines Viehes oder einer Eselin oder einer Sau, sagte Kilian לאויב[1])“. Eine zweite darunter stehende Glosse besagt: ר' אלעזר אמר גדול נואף שקר על האדם הראשון „R. Elazar hat eine sehr große Lüge über den ersten Adam gesagt“. Alle anderen Glossen sind erklärenden oder korrigierenden Inhaltes. J^{e}bamoth schließt fol. 123^{b} in durchgehenden Zeilen und trägt 2 Unterschriften, rechts חוה ב"ר יצחק זלה"ה „Ḥawa (בת רבי), Tochter des R. Jizchak s. A., links: ואשד זיכני לסיומיה יאמצני בעיונוה „Und der mich würdig befunden sie (die Masekta) zu beenden, möge mich stark machen im Nachsinnen (lernen) derselben“. Diese Unterschrift ist 309 Jahre jünger als das Ms. selbst; wie aus den Zeichen hervorgeht, ist sie nämlich im Jahre 449 = 1689 gesetzt (vgl. unten).

Qiddušin schließt fol. 180a und trägt das Postskriptum: הדרן עלך עשרה יוחסין סליקא לה מסכת קידושין ודין סימניהון אשה ואיש אמרו יחוס „Hier hast du die „zehn Geburtsarten“ (Titel des letzten Kap. von Qidd.), zu Ende ist der Traktat Qiddušin, und hier sind ihre (der einzelnen Kapp. mnemotechnische) Zeichen: Die Frau und der Mann sagten Adel“.

Nidda beginnt fol. 181a und schließt fol. 223a, und trägt mehrere Unterschriften, von denen ich hervorhebe: חוה ב"ר יצחק זלה „Ḥawa, Tochter des Jizḥak s. A.“ [wie oben], ferner: „אני יהושיה בן ר"בר אברהם בן הר"בר ברכיה בר אברהם בר יוסף מנושפחת יוסף המיוחי כתבתי סדר נשים זה לר' ברכיה ב"ר מתתיהו וסיימתיו בי"א יום לחודש שבט קמא לפרט המקום יזכינו להגות בו ובניו ובני בניו עד סוף כל הדורות אמן אמן. ברוך הנותן ליגע כח ולאין אונים יעצמה רבה“ „Ich, Jehoschajah, Sohn des R. Abraham, Sohn des R. Joseph, aus der Familie Joseph, des Meoniten, habe diese Ordnung Naschim geschrieben für R. Berekjah, Sohn des R. Matitjahu, und habe sie beendet am elften Tage des Monates Šebat 141 (1381). Möge der Herr es ihm vergönnen in demselben nachzusinnen, seinen Kindern und Kindeskindern bis ans Ende der

1) Rabb., a. a. O. p. 14, Anm. hält den Glossator dieser und der folgenden Note für einen getauften Juden; mit Unrecht: die Juden des Mittelalters, die den Talmud studierten, konnten sich in einem viel reineren Hebräisch ausdrücken. Es ist vielmehr anzunehmen, daß der Glossator ein gelehrter Priester gewesen ist.

Geschlechter, Amen, Amen. Gelobt sei, der dem Müden Kraft verleiht, und dem Ohnmächtigen die Kräfte vermehrt". — Die letzte Randglosse ist ein Zitat aus Megilla 28 b unten, das auch im sephardischen Ritus zum täglichen Nachgebet im Morgengottesdienste gehört; es lautet: „תנא דבי אליהו כל השונה הלכות מובטח בו שהוא בן העולם הבא שנאמר הליכות עולם לו אל תקרי הליכות אלא הלכות" „Die von (der Schule des) Eliahu lehren: Wer die Halakoth wiederholt, des bin ich sicher, daß er ein Sohn der zukünftigen Welt ist; da es heißt, „die Pfade der Welt sind sein", lies nicht „Pfade", sondern „Halakoth" ".

Die Schrift aller drei Traktate ist quadrat, die Zeilenzahl schwankt zwischen 30 und 32. Die Seiten sind in Kolumnen geschrieben, und zwar Jebamoth bis fol. 132 a, Qidd. bis fol. 176 a und Nidda bis fol. 215 a. In allen drei Traktaten geht die Mischna dem Pereq voran. Die Mischnaeinteilung des Ms. weicht von der der Talmuddrucke in folgenden Fällen ab:

Jebamoth.

Kap. 1. § 1 ist in 3 Absätze geteilt, der zweite beginnt כיצד פוטרות צרותיהן, der dritte מתו אם כיצד; § 2 ist desgl. in 3 Absätze (4—6) geteilt, der fünfte beginnt בית שמאי מתירין, der sechste אע"פ שאלו אוסרין; also 6 §§ (statt 2).

Kap. 2. § 3 ist bei איסור מצוה geteilt, desgl. § 4 bei מי שיש לו בן, desgl. § 5 bei שנים שקדשו שתי אחיות; die §§ 6 und 7 sind zusammengezogen; § 10 lautet: הנשתן על אשת איש והוציאוהו מתחת ידו א"ע"פ שכנס יוציא; also 13 §§ (statt 10).

Kap. 3. § 1 ist bei היתה אחת מהן אסורה geteilt; § 3 (im Ms.) lautet איסור מצוה ואיסור קדושה חולצת ולא מתייבמת; § 4 (im Ms.) beginnt היתה אחת מהן אסורה על זה; § 3 ist bei בית שמאי אומרים אשתו עמו geteilt, desgl. § 8 bei כיצד ספק קידושין; also 14 §§ (statt 11).

Kap. 4. § 1 ist bei הכונס את יבמתו geteilt, desgl. § 2 bei כנסה הרי היא כאשתו, desgl. § 3 bei חלה בקטן, desgl. § 5 bei שומרת יבם, desgl. § 7 bei מי שהיה נשוי לשתי נשים; § 9 ist in 3 Absätze (15—17) geteilt, der 16. beginnt אמר רבי שמעון בן עזאי, der 17. אשתו שמתה מותר; also 16 §§ (statt 9).

Kap. 5. § 1 ist in 6 Absätze (1—6) geteilt, der zweite beginnt כיצד עשה מאמר, der dritte מעמר ועשה נתן גט, der vierte חלץ ועשה מאמר, der fünfte חלץ וחלץ, der sechste חלץ ועשה מאמר; also 6 §§ (statt 1).

Kap. 6. § 1 ist bei אחת וכן הבא על geteilt, desgl. § 4 bei שומרת יבם שנפלה, § 5 gehört zum vorangehenden; also 8 §§.

Kap. 7. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) geteilt, der zweite (am Rande in rabb. Schrift von späterer Hand) beginnt ואלו הן עבדי צאן ב־זל, der dritte בת ישראל שנישת לכהן; § 4 ist in 4 Absätze (6—9) geteilt, der siebente beginnt העבד פוסל נישום ביאה,

der achte ממזר פוסל ומאכיל, der neunte כ"ג פעמים שהוא פוסל; also 8 §§ (statt 4).

Kap. 8. § 1 ist bei איזהו פצוע geteilt, desgl. § 5 bei הסריס לא חולץ; also 8 §§ (statt 6).

Kap. 9. § 1 ist in 6 Absätze (1—6) geteilt, der zweite beginnt ואלו מותרות לבעליהן, der dritte ואלו מותרות ליבמיהן, der vierte ואלו מותרות לאלו, der fünfte שניות מדברי סופרים, der sechste אלמנה לכהן גדול; § 3 ist bei בת כהן שניסת לישראל geteilt; also 9 §§ (statt 3). (Vergl. Lowe.)

Kap. 10. § 1 ist bei ר' יוסי אומר כתובתה geteilt, § 2 bei אמרו תשע, § 3 bei אמרו לו מתה אשתך, § 4 bei לה מת בעליך; § 6 zerfällt in 3 Abschnitte (10—12), der elfte beginnt בן השע שנים, der zwölfte beginnt אחד שהוא בן תשע; also 11 §§ (statt 6).

Kap. 11. § 4 ist bei כהנת שנתגרש ולדה geteilt; § 5 ist in 3 Absätze (6—8) geteilt, der 7. beginnt היה אחד ישראל, der achte היו שניהם כהנים; also 8 §§ (statt 5).

Kap. 12. § 1 ist bei חלצה בסנדל geteilt; § 3 ist in 3 Absätze (3—5) geteilt, der vierte beginnt החרש שנחלץ, der fünfte חלצה בשנים, also 6 §§ (statt 4).

Kap. 13. § 1 ist bei אמרו בית הלל geteilt, § 2 bei רבי אליעזר בן יעקב אומר, § 3 bei הממאנת באיש; § 6 ist in 3 Absätze (9—11) geteilt, der zehnte beginnt פקחת וחרשת, der elfte גדולה וקטנה; der 7. ist desgl. in 3 Absätze (12—14) geteilt, der 13. beginnt פקחת וחרשת, der 14. גדולה וקטנה; also 15 §§ (statt 8).

Kap. 14. § 1 ist in 9 Absätze geteilt, der zweite beginnt אמר רבי יוחנן בן נורי, der dritte שני אחין חרשין, der vierte שני אחין אחד פיקח, der fünfte שני אחין פיקחין, der sechste שני אחין אחד פיקח, der siebente שני אחין אחד פיקח, der achte שני אחין פיקחין, der neunte שני אחין אחד פיקח; also 9 §§ (statt 1) (vergl. Lowe).

Kap. 15. § 1 ist bei שלום ביני לביתי geteilt, desgl. § 5 bei שנים אומרים מת, § 6 bei עד אומר מת, § 7 bei אמרה מת בעלי, § 8 bei גזל אחד מחמשה; § 9 ist in 3 Absätze (13—15) geteilt, der 14. beginnt ניתן לי בן במדינת הים, der 15. beginnt ניתן לי יבם במדינת הים; also 16 §§ (statt 9).

Kap. 16. § 3 ist bei ר' יהודה בן בבא אומר geteilt, desgl. § 6 bei ושוב מישה בצלמון; also 9 §§ (statt 8).

Qiddušin.

Kap. 1. § 1 ist geteilt bei בכסף ב"ש אומרים, § 2 bei היבמה ניקנית, § 5 bei נכסים שאין להם אחריות, die §§ 6 und 7 sind verbunden; § 8 ist in 3 Absätze (11—13) geteilt, der 12. beginnt וכל מיצות עשה שלא, der 13. וכל מיצות לא תעשה; also 16 §§ (statt 12).

Kap. 2. § 2 ist bei היתה אוכלת ראשונה geteilt; also 12 §§ (statt 11).

Kap. 3. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; § 4 ist bei רבי חנינא בן גמליאל geteilt, desgl. § 5 bei הרי את מקודשת לי; die §§ 6 und 7 sind verbunden, desgl. die §§ 10 und 11; § 11 ist geteilt bei קדשתי את בתי הקטנה; § 12 ist in 4 Absätze (11—14) geteilt, der 12. beginnt קדשתני, der 13. קדשתיך, der 14. קדשתי את בתך; die §§ 13 und 14 sind verbunden; also 14 §§ (wie Druck).

Kap. 4. § 3 ist bei אין בודקין geteilt; § 4 ist in 3 Absätze geteilt (5—7), der 5. beginnt ר' אליעזר בן יעקב אומר, der siebente וכן האשה שנתנה; § 6 ist bei אחד גר ואחד עבדים רשוה geteilt, desgl. § 7 bei אשה נשאתי במדינת הים, § 9 bei ר' יהודה אומר; § 10 ist in 5 Absätze (15—19) geteilt, der 16. beginnt אבא גוריון איש צדיון, der 17. ר' יהודה אומר בזוקנתו מהו אומר; der 18. רבי נהוראי אומר, der 19. התמרין; also 19 §§ (statt 10).

Nidda.

Kap. 1. § 1 ist in 3 Absätze geteilt, der zweite beginnt כל אשה שיש לה, der dritte כיצד דיה שיתה; § 2 desgl. in 3 Absätze (4—6), der fünfte beginnt איזו היא בתולה, der sechste איזוהי זקינה; § 3 desgl. in 3 Absätze (7—9), der achte beginnt ומשמשת בעדים, der neunte ופנימים צריכה; also 9 §§ (statt 3).

Kap. 2. Die §§ 1, 2 und 3 sind verbunden; § 3 ist geteilt bei נמצא על שלה und bei איזהו אחר זמן; die §§ 4 und 5 sind verbunden; § 7 ist in 3 Absätze (6—8) geteilt, der siebente beginnt הירוק עק"ב"מ מטמא, der achte איזהו אדום; also 8 §§ (statt 7).

Kap. 3. § 1 ist in 4 Absätze (1—4) geteilt, der zweite beginnt חמפלת כמין קליפה, der dritte חמפלת כמין דגים, der vierte חמפלת מין בהמה; § 2 ist bei חמפלת סנדל, § 4 bei יצא מחותך und § 5 bei אין ידוע אם ולד geteilt; also 10 §§ (statt 6).

Kap. 4. Die §§ 2 und 3 sind verbunden; § 4 ist bei כמה היא קישויה geteilt; also 6 §§.

Kap. 5. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) geteilt, der zweite beginnt כל הנשים משמאות, der dritte היה אוכל בתרומה; § 6 desgl. in 3 Absätze (8—10), der neunte beginnt בזו ובזו אמרו, der zehnte איזהו סימנן; § 7 ist bei בן עשרים שנה geteilt; also 12 §§ (statt 7).

Kap. 6. § 2 ist bei כל הנטמא מדרס, § 7 bei כל שיש לו, § 8 bei כל שיש לו קרנים geteilt; also 16 §§ (statt 13).

Kap. 7. § 4 ist bei אומנים לומר קבינו geteilt; also 5 §§ (statt 4).

Kap. 8. § 2 ist bei מעשה באשה אחת geteilt; also 3 §§ (statt 2).

Kap. 9. Die §§ 3 und 4 sind verbunden; § 5 ist bei איזהו רוק

geteilt; die §§ 8 und 9 sind verbunden, aber bei היתה לנזדה להיות ריאה geteilt; also 9 §§.

Kap. 10. Die §§ 1 und 2 sind verbunden und bei ורבי יהודה אומר geteilt; die §§ 6 und 7 sind verbunden, also 6 §§ (statt 8).

Cod. 112.

Klein-Folio, Pergament, zählt 40 Blätter, und enthält den Traktat K^{e}thubboth unvollständig. Jeder Abschnitt trägt die Überschrift אייזיק שטיין. (Nach Rabb. wäre es der Kommentator des Sepher miçwoth ha-gadol.) Der Codex schließt mit den Worten: אף כל שהן מכזין יצאו, fol. 40 a, col. b, Z. 7 (Druck fol. 42 a ult.). Der Schluß wie auch das Äußere des Ms. lassen darauf schließen, daß es für Schüler bestimmt war. (Vergl. auch Rabb. a. a. O.) Die Schrift ist quadrat, aber schräg von rechts unten nach links oben. Jede Seite hat zwei Kolumnen, jede Kolumne zählt 29 Zeilen, die Mischna geht jedem Pereq voran. Ihre Einteilung weicht von dem der Drucke in folgenden Fällen ab:

Kap. 1. Die §§ 2, 3 und 4 sind verbunden, § 4 ist bei הגיורת והשבויה geteilt, desgl. § 9 bei היתה מעוברת; also 10 §§ (wie Druck).

Kap. 2. § 1 ist bei נזודה רבי יהושע, § 4 bei אמרה נשביתי und § 6 bei רבי יהודה אומר geteilt; die §§ 8 und 9 sind verbunden; also 12 §§ (statt 10).

Kap. 3. § 1 ist bei הבא על אחותו, § 2 bei הבא על בתו geteilt; § 8 zerfällt in 3 Abschnitte (9—11), der zehnte beginnt האומר גיבתי, der elfte הנזית שורי; also 11 §§ (statt 8).

Kap. 4. § 7 ist bei נשבית היוב לפדותה geteilt; § 8 zerfällt in 4 Absätze (9—12), der zehnte beginnt בזן זוקנן, der elfte את תהא ישבית, der zwölfte כך היו אנשי ירוש'; also 12 §§ (statt 8).

Cod. 113.

Folio, Pergament, zählt 55 Blätter und umfaßt die beiden Traktate K^{e}thubboth und Nidda, beide unvollständig. In beiden steht immer שמיי für שמאי, אבי für אביי, ניסית und ניסו für נישאית und נישאו, נידה für נדה usw. Es fehlen in K^{e}thubboth zwischen Blatt 1 und 2 sechs bis sieben Blätter (im Drucke von den Worten מאי לאו, fol. 3 a, Z. 22 bis zu den Worten אלים ליה בריא, fol. 14 a, Z. 26), zwischen Blatt 2 und 3 fehlt ein Blatt (im Drucke von den Worten למאי הילכתא אמר, fol. 15 b, Z. 21, bis zu den Worten ולא יתבינן לה, fol. 16 b, Z 24), zwischen Blatt 8 und 9 fehlen 11 bis 12 Blätter (im Drucke von den Worten אמר רבי ליי [Ms.: אמר לוי], fol. 27 a, Z. 15 von unten, bis הנזית שורך, fol. 42 a, Z. 5 von unten). — Der Traktat schließt p. 53 b, col. b, Z. 16, und trägt folgendes Postskriptum: הדרן עלך שני דייני

גזירות סליק לה מסכת כתובות תהלה לרוכב ערבות ידריכני נתיבות שני דייני בזירות ישרות ועריבות . . . מסכת נדה „Hier hast du (Titel des letzten Pereq). Zu Ende ist der Trakt. K^{e}thubboth. Lob sei dem, der in den Höhen thront, er führe mich gerade und liebliche Bahnen. [Es folgt] der Traktat Nidda“. Aus der Unterschrift geht hervor, daß K^{e}thubboth im Jahre 1389 und Nidda 1399 geschrieben waren, und ferner, daß Nidda zur Ordnung Naschim (nicht zu T^{e}haroth) gerechnet war. — Der Traktat Nidda beginnt fol. 54 a und bricht fol. 85 b mit den Worten des Talmud ולקיטתו כאחד למעוטי תאינה ab (im Drucke fol. 50 a, Z. 6 von unten; alle Angaben von Rabb. a. a. O. hierüber sind falsch). Die Schrift ist quadrat, jede Seite hat 2 Kolumnen, die Zeilenzahl in K^{e}thubboth ist 37, in Nidda 35.

Die Mischna geht dem Pereq voran; die Einteilung weicht von der der Drucke in folgenden Fällen ab:

K^{e}thubboth.

Kap. 1. § 4 ist bei גיורת והשבויה geteilt; die §§ 5 und 6 sind verbunden; § 9 ist bei היתה מעוברת geteilt; also 11 §§ (statt 10).

Kap. 2, 3 und 4 fehlen.

Kap. 5. § 1 ist bei רבי יהודה אומר, § 2 bei היבם אינו מאכיל geteilt; die §§ 5 und 6 sind verbunden; § 6 ist bei עד מתי הוא und § 7 bei פותח וכותן לה חצי קב geteilt; also 10 §§ (statt 7).

Kap. 6. §§ 1, 2 und 3 sind verbunden; § 3 ist bei פסקה להכניס geteilt, also 6 §§.

Kap. 7. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) geteilt, der zweite beginnt המדיר את אשתו שלא תתקשט, der dritte המדיר את אשתו; § 2 ist bei כל המומין פוסלין und § 4 bei המדיר את אשתו שלא תלך geteilt; also 10 §§ (statt 7).

Kap. 8. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) geteilt, der zweite beginnt נפלו לה משנשאת, der dritte רבי שמעון חולק; § 2 ist bei רבי שמעון אומר, § 3 bei נפלו לה זיתים geteilt; § 5 zerfällt in 4 Absätze (9—12), der neunte beginnt היה אחיו מצוי, der zehnte כנסה הרי היא כאשתו, der elfte וכן לא יאמר; also 12 §§ (statt 5).

Kap. 9. § 1 zerfällt in 3 Absätze, der zweite beginnt כתב לה דין ודברים, der dritte כתב לה דין ודברים; § 2 ist bei הניח פירות תלושין geteilt; § 4 zerfällt in 3 Absätze (6—8), der siebente beginnt נדר ושבועה אין לי, der achte הלכה מקבר; § 5 nur bis zu den Worten על מה שיבר, alles andere fehlt; die §§ 7 und 8 sind verbunden; also 11 §§ (statt 8).

Kap. 10. § 2 ist bei היו שם נכסים geteilt; also 6 §§ (statt 5).

Kap. 11. § 4 ist in 3 Absätze (4—6) geteilt, der fünfte beginnt היתה כתובתה ד' מאות, der sechste היתה כתובתה מנה; also 8 §§ (statt 6).

Kap. 12. Die §§ 2 und 3 sind verbunden; also 2 §§ (statt 3).

Nidda.

Kap. 1. § 1 ist bei איזו היא בתולה, § 2 bei כיצד דיה שיתתה und § 3 bei פעמים צריכה geteilt; also 6 §§ (statt 3).

Kap. 2. Die §§ 1, 2 und 3 sind verbunden, desgl. die §§ 4 und 5; § 7 ist bei הירוק יעקב בן מהלאלאל geteilt; also 5 §§ (statt 7).

Kap. 3. § 1 zerfällt in 4 Absätze (1—4), der zweite beginnt המפלת כמין קליפה, der dritte המפלת כמין דגים, der vierte המפלת מין בהמה; § 2 ist bei המפלת סנדל geteilt; die §§ 5 und 6 sind verbunden; also 9 §§ (statt 6).

Kap. 5. § 1 ist bei היה אוכל בתרומה und § 6 bei איזהו סימנין geteilt; also 9 §§ (statt 7).

Kap. 6. Die §§ 1 und 2 bis צפורן verbunden; § 7 ist bei כל שיש לו ביעור und § 8 bei כל שיש לו קרנים geteilt; die §§ 11 und 12 sind verbunden; also 13 §§.

Cod. 114.

Klein-Folio, Pergament, zählt 31 Blätter. Bruchstücke aus verschiedenen Manuskripten zusammengebunden. Fol. 1 b beginnt Traktat J^{e}bamoth mit den Worten ח' עשרה נשים פוטרות und schließt fol. 9 b mit den Worten חבית נקובה היתה אלא שסתמוהו שמרים (im Drucke fol. 15 b, Z. 8). Auf derselben Seite, Z. 7, beginnt der zweite Pereq von J^{e}bamoth כיצד אשת אחיו und bricht 10 b mit den Worten חדא מיכמא ואידך מיפטרא ab (im Drucke fol. 19 b, Z. 7). Pag. 11 beginnt mit folgenden Worten: בעשרה לשוני זמר נאמר ספר זה. ביציאות בניגון במזמור בשיר בהלל בתפלה בהודאה באשרי בהללויה und schließt fol. 13 a, Z. 8 mit den Worten דך לעני חשוקות. Es ist dies ein Fragment aus einem Kommentar zu den Psalmen, umfassend einen Teil des 74. Psalms. Fol. 14, 15 und 16 sind unbeschrieben. Fol. 17 a trägt die Aufschrift ויבלין בחר אברהם שלו"נא „Wibelin, Jüngling Abraham, möge der Herr ihm gute Tage verlängern, Amen". Darunter steht folgende Glosse: לעולם יחתם אדם שמו על ספרו שאם יבא אחד, השני יאמר שלו זה לפיכך חותם שמו „Immer soll der Mensch seinen Namen auf sein Buch zeichnen, damit, wenn einer kommt, er (der zweite!) dann sagt, es gehöre ihm, deswegen zeichnet man seinen Namen". Fol. 17 b beginnt Baba M^{e}çi̇a mit den Worten שנים אוחזין, das erste Kap. schließt fol. 30 b, Z. 4. Unmittelbar darauf beginnt das zweite Kap., welches aber fol. 31 b mit den Worten des Talmud כריכות בר"הר הרי abbricht. Die Schrift aller Bruchstücke ist rabbinisch und zum Teil verwischt. In J^{e}bamoth und B. M. geht die Mischna dem Pereq voran.

Cod. 115.

Groß-Folio, 45 × 31 ctm, Pergament, zählt 116 resp. 118, resp. 119 Blätter, da fol. 34 aus Versehen zweimal zählt und dem Ms. noch zwei andere Blätter zugebunden sind, die bei der Pagi-

nierung nicht mitgezählt wurden. Der Cod. enthält die Traktate Baba Meçiʿa, Baba Bathra und die letzten zwei Blätter des Traktates Baba Qamma. Fol. 1 (nicht von der Pagination) beginnt mit den Worten des Talmud Baba Qamma, fol. 118 b, Z. 10, למקום שגנב יהזור, und trägt die Aufschrift זה הלק הש"ס השאלני מוה' שמעון בן יוסף זלה"ה מוויניציא „Diesen Teil vom ש"ס (sechs Ordnungen) hat mir geliehen Simon, Sohn Joseph's s. A., aus Venezien".

Fol. 2 b (nicht zur Pagination) trägt das Postskriptum: „הדרן עלך הגוזל ומאכיל את בניו סליקא מסכת דנזיקין בבא קמא סימנא ארבעה איכדין דאנח כדא מודעה הורתא קיניינא סגיא חבלא הרין גיזלאי; ברוך הנותן לעיף כח חזק ולהתחזק הסופר לא יזק" „Hier hast du „Der raubt und seinen Kindern zu essen gibt" (letztes Kap. von B. Q.). Zu Ende ist des Traktates Neziqin erste Pforte, ihre Zeichen: Vier von jenen, die den Krug hingelegt, nach Verkündigung zweimal des Kaufes (vergl. hier die Emendation von Rabb. a. a. O.), nach großer Verwundung der beiden Räuber, gelobt sei, der dem Müden Kraft verleiht — wir wollen mutig und fest sein, der Schreiber möge keinen Schaden erleiden". — Baba Mᵉçiʿa beginnt fol. 1 (resp. 3) und ist unvollständig; es fehlen zwischen fol. 45 und 46 mehrere Blätter, der Traktat schließt fol. 62 a (resp. 64). Baba Bathra beginnt auf demselben folio, Seite b und schließt fol. 116 b (resp. 119) und trägt folgendes Postskriptum: הדרן עלך גט פשוט נשלמו הבבות ההלה לרוכב ערבות „Hier hast du „Der einfache Scheidebrief" (letztes Kap. von B. B.), zu Ende sind die Pforten, Lob sei dem, der in den Höhen thront". Alle drei Traktate stammen von einem Schreiber; die Schrift ist quadrat und sehr schön. Jede Seite hat zwei Kolumnen, jede Kolumne 46 Zeilen. In B. M. geht die Mischna dem 1. und 9., in B. B. dem 1., 4., 9. und 10. Pereq voran; sonst ist sie in der Gemara verteilt.

Die Einteilung der Mischna im Ms. weicht von der der Talmuddrucke in folgenden Fällen ab:

Baba Mᵉciʿa:

Kap. 1. § 1 ist bei היו שנים רוכבין geteilt; die §§ 3 und 4 sind verbunden; also 8 §§.

Kap. 2. Die §§ 3 und 4; 6 und 7; 8, 9 und 10 sind verbunden; also 9 §§ (statt 13).

Kap. 3. § 3 ist bei שנים שהפקידו, § 5 bei אמר רבי יוחנן בן נורי geteilt; die §§ 10 und 11 sind verbunden; also 12 §§ (statt 11).

Kap. 4. § 1 ist bei כיצד נושך הימנו geteilt, § 4 zerfällt in 3 Absätze (5—7), der sechste beginnt עד מיתי הוא מותר, der siebente אם היה מכירה; § 10 ist geteilt, da der 13 § im Ms. mit מקום שנהגו להטיל beginnt; also 13 §§ (statt 10).

Kap. 5. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; § 8 ist in 4 Absätze (7—10) zerlegt, der achte beginnt היה הוא תחילה, der neunte

ופוסק עמו על הזבל, der zehnte ופוסק עמו בשיער; § 11 ist bei רבי שמעון אומר geteilt; also 14 §§ (statt 11).

Kap. 6 (im Ms. K. 7). § 1 ist in 3 Absätze (1—3) zerlegt, der zweite beginnt שכר את החמור, der dritte השוכר את האומנים; § 2 fehlt im Ms.; § 5 ist in 3 Absätze zerlegt, der zweite beginnt שומר חנם שמור לי, der dritte אבא שאול אומר; also 8 §§ (statt 6). Vergl. Lowe!

Kap. 7 (im Ms. K. 8). § 1 ist bei מעשה ברבי יוחנן geteilt; §§ 3 und 4 sind verbunden; desgl. die §§ 5 und 6, jedoch bei השוכר את הפועלים geteilt; § 8 zerfällt in 3 Absätze (8—10), der neunte beginnt הלסטים הרי זה אונס, der zehnte מיתה כדרכה; also 10 §§ (statt 9).

Kap. 8 (im Ms. K. 9). § 5 ist bei שטף נהר geteilt; also 10 §§ (statt 9).

Kap. 9 (im Ms. K. 6). Die §§ 13 und 14 sind verbunden, also 13 §§ (statt 14).

Kap. 10. § 4 ist in 3 Absätze (4—6) geteilt, der fünfte beginnt הכותל והאילן, der sechste השוכר את הפועל; also 8 §§ (statt 6).

Baba Bathra.

Kap. 1. § 1 ist bei וכן בגינה, § 4 bei כמה יהא בעיר geteilt; also 7 §§ (statt 5).

Kap. 2. § 1 ist in 3 Absätze geteilt, der zweite beginnt ומרחיקים את הגפת, der dritte מרחיקין את הזרעים; § 2 desgl. in 3 Absätze (4—6), der fünfte beginnt היה מעמידו בעלייה, der sechste לא יפתח אדם חנות; § 6 ist bei ואם לקחו geteilt und mit § 7 verbunden; § 9 ist bei ומרחיק מכשיעותיו, § 10 bei ומרחיקין את המשרה geteilt; die §§ 12 und 13 sind verbunden; also 20 §§ (statt 14).

Kap. 3. § 5 ist bei שלשה אחים geteilt; § 11 zerfällt in 3 Absätze (12—14), der dreizehnte beginnt אין מוציאין זיזין, der 14. לקח חצר; also 14 §§ (statt 11).

Kap. 4. § 2 ist bei מכרן לאחר, § 9 bei האחין שחלקו geteilt; also 11 §§ (statt 9).

Kap. 5. Die §§ 4 und 5 sind verbunden; also 10 §§ (statt 11).

Kap. 6. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; also 7 §§ (statt 8).

Kap. 7. § 2 ist bei מהו" מחזיר לו geteilt, die §§ 3 und 4 sind verbunden; also 5 §§.

Kap. 8. Die §§ 3 und 4; 7, 8 und 9; 10 und 11 sind verbunden; also 8 §§ (statt 12).

Kap. 9. § 2 ist bei ילדה טומטום geteilt, die §§ 7 und 8 sind verbunden; § 9 ist in 3 Absätze (9—11) zerlegt, der zehnte beginnt רבי אליעזר אומר, der elfte כיוצא בו; § 12 ist bei כתובה בחזקת יורשי geteilt; also 16 §§ (statt 13).

Kap. 10. § 1 ist bei גט פשוט, § 2 bei כתוב בו מלמעלה geteilt; § 3 ist in 6 Absätze (5—10) zerlegt, der sechste beginnt

כותבין שטר מלוה, der siebente כותבין שטר למוכר, der achte אין כותבין שטר אריסות, der neunte אין כותבין שטרי אירוסין, der zehnte שטרי בירורין; § 7 ist bei שנים שהיו בעיר geteilt; die §§ 8 und 9 sind verbunden; § 10 ist in 4 Absätze (17—20) zerlegt; der 18. beginnt המלוה את חבירו, der 19. והיערב שהוא יוצא, der 20. ואמר רבי ישמעאל; also 20 §§ (statt 10).

Cod. 116.

Folio, Pergament, zählt 69 Blätter und enthält den Traktat Baba Qamma. Die erste Seite trägt zwei stark verwischte Überschriften, a: אני יעקב בן מנחם הלוי שליטא „Ich, Jakob, Sohn des M^{e}naḥem ha Lewi, mögen ihm gute Tage verlängert werden", b: אלעזר אלכסנדרי בר יוסי „Elazar aus Alexandrien, Sohn des R. Joseph". Auch die letzte Seite trägt zwei Unterschriften, die erste lautet: סוף הזמן, קורין לכל בני חורין, לביתיהם חוזרין, ברוך נותיר אסורים, סוף הזמן יפרח אורו לרום, יזרח ממיערב וגם מעמידנו על כל „Am Zeitenende ruft man alle Söhne der Freiheit, in ihre Häuser (Heimat) kehren sie zurück, gelobt sei der die Gefesselten löset. Am Zeitenende erblüht sein Licht in die Höhe, es scheint vom Westen und es stellt uns über alles"[1]).

Die zweite Unterschrift lautet אני פנחס ב"רבי משה המכונה זעליקמיאן לשנת פ"ר"א „Ich, Pin^{e}ḥas, Sohn des R. Moses, genannt Selikman, im Jahre 281 (1525)". Die Schrift ist die südfranzösisch-rabbinische. Jede Seite hat 2 Kolumnen, jede Kolumne 40 Zeilen. Randglossen sind nur sehr wenige. Die Mischna steht an der Spitze jedes Pereq. — Die Mischna-Einteilung des Ms. weicht von der der Talmuddrucke in folgenden Fällen ab:

Kap. 1. § 2 und 3 sind verbunden; also 4 §§ (statt 5).

Kap. 2. § 1 ist bei דרסה על הכלי, § 2 bei כיצד נושלמת und § 3 bei כלב שנטל חררה geteilt; die §§ 4 und 5 sind verbunden; also 8 §§ (statt 6).

Kap. 3. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; § 6 ist in 3 Absätze (4—6) zerlegt, der fünfte beginnt היה בעל הקורה ראשון, der sechste היה בעל חבית ראשון; § 9 ist bei וכן שני אנשים

1) Rabb., a. a. O. . . . סוף הזמן יפרח אורו לרום יזרח ממיערב וגם מזרח על כל und will nach על כל das Wort עבדים oder זרח ergänzen. Ich habe ohne jede Schwierigkeit מיעמידנו gelesen. Auch glaube ich, daß die Einteilung des 2. Verses dem ersten entsprechender ist als die des Rabb. Dem Verfasser der Verse, Pinehas, der augenscheinlich der Schreiber, nicht aber der Lehrer ist, ist es nicht darum zu tun, das Ende des Semesters durch „Gelobt sei, der die Gefesselten erlöset" auszudrücken, wie Rabb. meint, da dem Judentum das Studium des Talmud nie eine Last war. Der Verfasser beruft sich vielmehr auf das „Zeitenende", an dem es dem in der Verbannung lebenden Juden vergönnt sein wird, als Freier in sein Land zurückzukehren, nachdem ihm die Sonne (der Aufklärung) vom Westen scheinen, und sein Stand sich (anderen Nationen gegenüber) gebessert hat.

geteilt; die §§ 10 und 11 sind verbunden; § 13 ist in 3 Absätze zerlegt (13—15), der 14. beginnt היה אחד גדול, der 15. הזיק אומר מועד הזק; also 15 §§ (statt 13).

Kap. 4. § 3 ist bei שור של ישראל, § 4 bei שור האצטדין geteilt; die §§ 8 und 9 sind verbunden; also 10 §§ (statt 9).

Kap. 5. § 1 bei וכן פרה שנגחה geteilt; § 2 zerfällt in 4 Absätze (3—6), der vierte beginnt הכנים פירותיו, der fünfte הכנים שורו, der sechste נפל לבורו; die §§ 6 und 7 sind verbunden; also 11 §§ (statt 8).

Kap. 6. § 1 ist bei הניחה בחמה, § 3 bei אחד הביא את האור geteilt; die §§ 4 und 5 sind verbunden; also 9 §§ (statt 8).

Kap. 7. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; § 6 ist bei היה נשכו geteilt; also 7 §§.

Kap. 8. § 1 ist bei ריפוי הכהו חייב, § 2 bei שבת רואין אותו geteilt; § 3 ist in 4 Absätze (5—8) zerlegt, der sechste beginnt המכה את אביו, der siebente חרש שוטה וקטן, der achte המכה אביו ואמו; § 4 ist bei אמר רבי עקיבא geteilt; also 11 §§ (statt 5).

Kap. 9. Die §§ 1 und 2 sind verbunden, jedoch bei גזל מטבע wieder geteilt; § 4 ist bei לצבוע בו אדום geteilt; § 5 zerfällt in 3 Absätze (6—8), der 7. beginnt נתן לו את הקרן, der 8. נתן לו את הקרן; § 6 ist in 4 Absätze (9—12) zerlegt, der 10. beginnt היכן פקדוני, der 11. הגוזל את אביו, der 12. האומר לבנו קונם; § 7 ist bei נתן הכסף ליהוידיב geteilt; also 14 §§ (statt 7).

Kap. 10. § 3 ist bei אמר רבי יוחנן בן ברוקא, § 5 bei שטף נחל חמורו geteilt; die §§ 6 und 7 sind verbunden, § 12 ist in 3 Absätze (12—14) zerlegt; also 14 §§ (statt 12); der 13. beginnt החייט ששייר, der 14. נה שהחרש מוציא.

Cod. 117.

(Von mir nicht kollationiert, vergl. Rabb. a. a. O, p. 16.) Quart, Pergament, zählt 85 Blätter, enthält den Traktat Baba Meçi'a. Der Text ist nur durch wenige Glossen unterbrochen, die den Vermerk פר' (פירוש = Erklärung) tragen. Auf dem letzten Blatt ist das Postskriptum: סיימתי היום באחד בשבת כט לירח ניסן שנת מיטוך „Ich habe [den Traktat] heute Sonntag, am 29. des Monates Nisan des Jahres 85 (1325) beendet". — Rabb. meint, daß an Stelle des unverständlichen Wortes מיטוך das Wort נ"ם (Abkürzung für נ = 40) gestanden, und daß jemand aus Unwissenheit das erstere Wort darüber geschrieben hatte. Das נ würde nach ihm auf das Jahr 40 = 1280 hinweisen. — Fol. 2b am Rande ein Gedicht, in dem der Schreiber יואל הקטן „Joel der Kleine" kunstvoll seinen Namen angibt. — Fol. 25b Postskriptum: אני אליעזר ב"ר אלעזר זלה"ה המכונה ליפהון למידתי בזה ה"ג"מ שנת ר"ג"ל „Ich, Eliezer, Sohn des R. Elazar s. A., genannt Liphon, habe in dieser Gemara

gelernt im Jahre 233 (1473)". — Die Schrift ist rabbinisch; jede Seite ist in zwei Kolumnen geteilt, jede Kolumne zu 40 Zeilen. Die Mischna geht dem Pereq voran. —

Cod. 118.

Folio, Pergament, zählt 124 (resp. 130) Blätter[1]) und enthält die beiden Traktate Z^{e}baḥim und M^{e}naḥoth. Z^{e}baḥim ist unvollständig und bricht fol. 60, col. b mit den Worten der Gemara מקום שנוש אינו דין שהזדרי ab (Druck fol. 106 b, Z. 13). — M^{e}naḥoth ist gleichfalls unvollständig und bricht mit den Worten וכשהוא רודה נותנה בדפוס fol. 124 b, col. b ab (Druck fol. 94 a, Z. 3 von unten). Das erste Blatt, welches dem Cod. 119 zugebunden war, trägt die kurze Überschrift אבי העזרי שטיין „Vater des Ezri[el] Stein". — Die Schrift ist quadrat. Jede Seite hat zwei Kolumnen, jede Kolumne 32 Zeilen; Cod. 118 ist der schönste unter den vatikanischen Talmud-Handschriften. Die Mischna geht jedem Pereq voran, ihre Einteilung weicht von der der Drucke in folgenden Fällen ab:

Z^{e}baḥim.

Kap. 1. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) zerlegt, der 2. beginnt רבי יוסי בן חוני אומר, der 3. כיצד קדשי קדשים; § 3 ist bei שהזבח בסכל geteilt; also 6 §§ (statt 3).

Kap. 2. Die §§ 1, 2 und 3 sind verbunden; § 5 ist in 5 Absätze (3—7) zerlegt; der 4. beginnt כיצד קרב המתיר, der 5. כיצד לא קרב המתיר, der 6. לאכול כזית בחוץ, der 7. אמר רבי יהודה; also 7 §§ (statt 5).

Kap. 3. § 1 ist bei קיבל הכשר geteilt; § 2 zerfällt in 3 Absätze (3—5), der 4. beginnt השוחט את הזבח לאכול, der 5. השוחט מן המוקדשין; also 6 §§ (statt 3).

Kap. 4. § 2 ist bei העולה דמה geteilt; also 6 §§ (statt 5).

Kap. 5. § 1 ist bei פרים הנשרפים, § 6 bei המורם מהם, § 7 bei הפסח אינו נאכל geteilt; also 10 §§ (statt 7).

Kap. 6. §§ 1 und 2 sind verbunden; § 3 ist bei כל העולין למזבח geteilt; § 5 ist in 9 Absätze (5—13) zerlegt, der 6. beginnt בא לו לגרוף, der 7. חטאת העוף שמלקה, der 8. אחד חטאת העוף, der 9. כיצד קרב המתיר, der 10. כיצד לא קרב המתיר, der 11. חטאת העוף שמלקו, der 12. לאכול כזית בחוץ, der 13. אמר רבי יהודה; also 13 §§ (statt 5).

Kap. 7. § 1 ist bei יולת העוף geteilt; § 2 ist in 4 Absätze (3—6) zerlegt, der 4. beginnt יולת העוף, der 5. אמר לו רבי אליעזר, der 6. אמר לו רבי יהושע; also 8 §§ (statt 4).

1) Die ersten 6 Blätter von Z^{e}baḥim waren dem Cod. 119 zugebunden. Als ich letzteren Anfang Mai 1908 zur Kollation erhielt, machte ich den Kardinal-Bibliothekar Pater F. Ehrle darauf aufmerksam. Seit damals hat man obige 6 Blätter dem Cod. 118 wieder zugebunden. Ich halte mich noch in allen meinen Angaben an die alte Pagination.

Kap. 8. § 1 ist bei קדשי בקדשים geteilt; desgl. § 2 bei תתערבו; תתיכוה; die §§ 4 und 5 sind verbunden, und bei נתערב בדם פסולין wieder geteilt; § 6 ist in 3 Absätze (8—10) zerlegt, der 9. beginnt הניחנין למטה, der 10. הניחנין במתנה; also 12 §§ (statt 8).

Kap. 9. § 1 ist in 4 Absätze zerlegt, der 2. beginnt רבן גמליאל אומר, der 3. אין בין דברי רבן גמליאל לרבי שמעון, der 4. ואלו שלא היה אומר; § 2 in 3 Absätze (5—7), der 6. beginnt כשם שאם עלו פסולין, der 7. כשם שהמזבח מקדש; die §§ 3 und 4 sind verbunden und bei כשם שהמזבח מקדש wieder geteilt; also 10 §§ (statt 5).

Kap. 10. § 2 ist in 3 Absätze (2—4) geteilt, der 3. beginnt חבכור קודם, der 4. העופות קודמין; § 3 desgl. in 3 Absätze (5—7), der 6. beginnt כשם שקודמין, der 7. יכולן הכהנים; also 8 §§ (statt 4).

Kap. 11. § 1 ist bei חטאת פסולה geteilt; § 4 ist in 3 Absätze (5—7) zerlegt, der 6. beginnt כלי חרס שיצא, der 7. כלי נחשת שיצא; die §§ 5 und 6 sind verbunden; also 9 §§ (statt 7).

Kap. 12. § 2 ist bei עורות קדשים קלים, § 3 bei אמר רבי חנינא סגן הכהנים, § 4 bei היו סובלין אותו geteilt; also 7 §§ (statt 4).

Kap. 13. § 1 ist bei הטמא שאכל, § 2 bei אחזו באבר, § 3 bei המעלה כזית, § 9 bei קבל דמה בשתי כוסות geteilt; also 13 §§ (statt 9).

Kap. 14. Die Mischna fehlt im Ms.

Menaḥoth.

Kap. 1. § 4 ist in 6 Absätze (4—9) zerlegt, der fünfte beginnt לאכול שיריה למחר, der sechste זה הכלל כל הקומץ, der siebente כיצד קרב המותיר, der achte כיצד לא קרב המותיר, der neunte לאכול כזית בחוץ; also 10 §§ (statt 5).

Kap. 2. § 4 ist bei הכבשים מפלגין geteilt; § 6 ist in 3 Absätze (7—9) zerlegt, der achte beginnt שחט אחד מן הכבשים, der neunte שחט אחד מן הכבשים; also 9 §§ (statt 6).

Kap. 3. § 4 ist in 3 Absätze (4—6) zerlegt; der fünfte beginnt קומץ שנתערב במנחה, der sechste קומצה נתעכב; die §§ 6 und 7 sind verbunden; § 9 ist in 3 Absätze (9—11) geteilt, der zehnte beginnt שני מינים שבזיר, der elfte שבעה הזאות שבפרה; also 12 §§ (statt 10).

Kap. 4. Die §§ 1, 2, 3 und 4 sind verbunden, jedoch bei אמר רבי שמעון geteilt; § 5 ist bei אמר רבי שמעון geteilt; § 6 ist in 3 Absätze (5—7) zerlegt, der sechste beginnt כהן שניביא מנחה, der siebente נוצאו שני חצאין; also 7 §§.

Kap. 5. § 6 ist in 3 Absätze (6—8) zerlegt, der siebente beginnt תנופה היתה במזרח, der achte רבי שמעון אומר; also 10 §§ (statt 8).

Kap. 6. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; § 3 ist bei כיון שהחשיכה, § 4 bei נתנוהו לאביב, § 5 bei משקרב העומר, § 6 הרחוקים

נוהרים geteilt und mit § 7 verbunden; § 9 ist bei וקוצרין נסבי נטרעות geteilt; also 12 §§ (statt 9).

Kap. 7. Die §§ 4 und 5 sind verbunden; also 7 §§ (statt 8).

Kap. 8. Die §§ 4, 5 und 6; 7 und 8 sind verbunden; also 6 §§ (statt 9).

Kap. 9. § 4 ist bei השני בגרגרו, § 5 bei אף כל הטומאות geteilt; § 6 ist in 3 Absätze (8—10) geteilt; der neunte beginnt אין מביאין לא בתיק, der zehnte אין מביאין לא מבית; also 10 §§ (statt 6).

Kap. 10. § 4 ist bei הכבש הבא, § 5 bei מדה הלח geteilt und mit § 6 verbunden, die §§ 7 und 8 sind verbunden; also 9 §§.

Kap. 11. § 3 ist in 5 Absätze (3—7) zerlegt, der vierte beginnt כלל אומר רבי עקיבא, der fünfte כל המנחות, der sechste אבא שאול אומר, der siebente ארבעה סניפין; § 4 ist bei חל יום הכפורים, § 5 bei כיצד יעשה, § 6 bei לחם הפנים נאכל geteilt; also 13 §§ (statt 6).

Die Kapp. 12 und 13 fehlen im Ms.

Cod. 119.

Folio, Pergament, zählt 118 Blätter (Rabb. 127). Vgl. oben Cod. 118. Die falsche Pagination dürfte jetzt bereits umgeändert sein. Der Codex enthält folgende Traktate: T^{e}mura (schließt fol. 31 b), 'Arakhin (schließt fol. 48 a), B^{e}khoroth (schließt fol. 89 b), M^{e}'ila (schließt fol. 98 b) und K^{e}rithoth (unvollständig; schließt fol. 118 b mit den Worten der Gemara מאי איכא למימר ילוק, im Druck fol. 22 b Z. 11 v. unten). — Der Codex stammt von derselben Hand wie Cod. 118; jede Seite hat 2 Kolumnen, jede Kolumne 33 oder 34 Zeilen. Die Mischnah geht in allen Traktaten dem Pereq voran, nur in T^{e}mura ist sie in den Kapp. 1, 2 und 3, und in B^{e}khoroth in den Kapp. 2 und 3 in der Gemara verteilt. Das Ms. hat weder eine Überschrift noch eine Unterschrift. (Vgl. oben Cod. 118.)

Die Mischnaeinteilung des Ms. weicht von der der Talmuddrucke in folgenden Fällen ab:

T^{e}mura.

Kap. 1. § 2 ist bei אין הכהנים ממירין geteilt; also 8 §§ (statt 7).

Kap. 2. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) zerlegt, der zweite beginnt קרבנות היחוד נוהגות, der dritte יש בקרבנות צבור; also 5 §§ (statt 3).

Kap. 4. § 3 ist in 6 Absätze (2—7) zerlegt; der dritte beginnt המפריש מינות לחטאתו, der vierte המפריש מינות לחטאתו, der fünfte המפריש חטאת ואברה; das Folgende von המפריש חטאתו ואברה bis יפלו לנדבה fehlt; der sechste beginnt המפריש חטאת ואברה, der siebente המפריש חטאת והרי היא בעלת; also 7 §§ (statt 2).

Kap. 6. § 4 ist in 4 Absätze (4—7) zerlegt, der fünfte beginnt נתן לה מיקדשין, der sechste כל האסורין, der siebente רבי חנינא בן אנטיגנוס; also 7 §§ (statt 4).

Kap. 7. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) zerlegt (der zweite beginnt אין נותנין, der dritte בקדשי בדק הבית) und mit § 2 verbunden; § 3 ist in 4 Absätze (3—6) zerlegt, der vierte beginnt ואלו הן הנשרפין, der fünfte כל הקדשים, der sechste וכל הנשרפין; also 6 §§ (statt 3).

ʾArakhin.

Kap. 1. § 1 ist bei חרש שוטה וקטן geteilt; also 6 §§ (statt 5).

Kap. 2. § 1 ist bei אין נערכין פחות geteilt und mit § 2 verbunden; § 5 ist in 3 Absätze (5—7) zerlegt, der sechste beginnt אין פוחתין משני כלים, der siebente ועבדי כהנים היו; also 9 §§ (statt 7).

Kap. 3. § 1 ist bei יש בערכין להקל ולהחמיר geteilt; die §§ 2 und 3 sind verbunden; also 5 §§.

Kap. 4. § 3 ist bei השנים בנידר כיצד, § 4 bei יום שלשים כלנישה geteilt; also 6 §§ (statt 4).

Kap. 5. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; § 3 ist bei האומר ערכו של geteilt; also 6 §§ (statt 5).

Kap. 6. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; § 4 ist in 3 Absätze (3—6) zerlegt, der fünfte beginnt היה לו מין אחד, der sechste הנקדיש נכסיו; also 6 §§ (statt 5).

Kap. 7. § 2 ist in 3 Absätze (2—4) zerlegt, der dritte beginnt היו שם נקיים, der vierte ואם אנינ הריני נותן; die §§ 3 und 4 sind verbunden; § 5 ist bei הכהנים והלוים geteilt; also 7 §§ (statt 5).

Kap. 8. § 2 ist in 3 Absätze (2—4) zerlegt, der dritte beginnt הרי היא שלי, der vierte אנינ אחד הרי היא שלי; § 5 ist desgl. in 3 Absätze (7—9) zerlegt, der achte beginnt מחרים אדם את קדשיו, der neunte הבכור בין תם; also 10 §§ (statt 6).

Kap. 9. § 3 ist bei ניגיע יום שנים עשר geteilt; die §§ 7 und 8 sind verbunden; also 9 §§ (statt 10).

Bᵉkhoroth.

Kap. 1. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; § 5 ist bei אחת ביכירה, § 7 bei היניד רבי יהושע geteilt; also 9 §§ (statt 8).

Kap. 2. § 2 ist bei וכל שקדם הקדישן geteilt; also 7 §§ (statt 6).

Kap. 3. Die §§ 2 und 3 sind verbunden; also 4 §§ (statt 5).

Kap. 4. Die §§ 2, 3 und 4 sind verbunden; desgl. die §§ 7, 8 und 9; also 6 §§ (statt 10).

Kap. 5. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; desgl. die §§ 4 und 5; desgl. die §§ 7, 8 und 9, 10. § 11 ist bei וכן השוחט את הפרה geteilt; also 6 §§ (statt 11).

Kap. 6. Die §§ 4 und 5 sind verbunden; desgl. die §§ 6 und 7,

§ 9 ist bei ועוד שלושה הוסיף, § 10 bei אוזן הגדי geteilt; die §§ 11, 12, 13 und 14 sind verbunden; also 11 §§ (st. 15).

Kap. 7. § 1 ist bei הקרח פסול, § 4 bei שפתו העליונה, § 7 bei אצבעותיו מורכבות geteilt; also 12 §§ (statt 9).

Kap. 8. § 1 ist in 5 Absätze (1—5) zerlegt, der 2. beginnt איזהו בכור, der 3. הנפלה כגדל, der 4. מי שלא היו לו בנים, der 5. מי שהיו לו בנים; § 2 ist bei יוצא דופן geteilt; § 4 ist in 4 Absätze zerlegt (8—11), der 9. beginnt אחת ביכרה, der 10. אחת בכרה ואחת שלא, der 11. שתי נשים של שני אנשים; § 8 ist bei כתב לכהן geteilt; die §§ 9 und 10 sind verbunden; also 17 §§ (statt 10).

Kap. 9. Die §§ 3 und 4 sind verbunden; § 6 ist in 3 Absätze (5—7) zerlegt, der 6. beginnt רבי מאיר אומר, der 7. כל הנולדים; § 8 ist bei קרא להשיבי עשירי geteilt; also 10 §§ (statt 8).

Megila.

Kap. 1. § 1 ist bei איזוהי שהיה לה, § 2 bei אינורי קדשים geteilt; also 5 §§ (statt 3).

Kap. 2. § 2 ist in 7 Absätze (2—8) zerlegt, der 3. beginnt פרים הנשרפים, der 4. העולה מועלין, der 5. חטאת ואשם, der 6. שתי הלחם, der 7. לחם הפנים, der 8. תמחות מועלין; also 9 §§ (statt 3).

Kap. 3. § 2 ist bei מת והיו לו נעות geteilt; die §§ 4 und 5 sind verbunden; § 7 ist bei ולד המעושרת geteilt; die §§ 9 und 10 sind verbunden; also 10 §§.

Kap. 4. Die §§ 1, 2 und 3 sind verbunden; § 5 ist bei כלל אמר רבי יהושע geteilt; § 7 ist in 3 Absätze (6—8) zerlegt, der 7. beginnt האוכל שנטמא, der 8. כל האוכלים מצטרפין; § 8 ist bei הצרלה וכלאי הכרם geteilt; also 11 §§ (statt 9).

Kap. 5. § 2 ist bei אין מועל אחר מועל geteilt; § 3 ist in 3 Absätze (4—6) zerlegt, der 5. beginnt נטל פרוטה של הקדש, der 6. אבילתו ואבילת חברו; also 6 §§ (statt 3).

Kap. 6. § 2 ist bei שלח ביד חרש geteilt; § 3 ist in 3 Absätze (4—6) zerlegt, der 5. beginnt נתן לו שתי פרוטות, der 6. נתן לו דינר זהב; § 4 ist bei נפלה פרוטה של הקדש geteilt; also 8 §§ (statt 4).

Kerithoth.

Kap. 1. § 2 ist in 4 Absätze (2—5) zerlegt, der 3. beginnt הנפלה כגדל, der 4. אמר רבי יוסי, der 5. אילו שאין מביאות; also 7 §§ (statt 4).

Kap. 2. Die §§ 2 und 3 sind verbunden; § 5 ist in 3 Absätze (4—6) zerlegt; der 5. beginnt כל הנערות, der 6. אידו שפחדה; also 8 §§ (statt 7).

Kap. 3. Die §§ 7 und 8 sind verbunden; § 9 ist in 3 Absätze (8—10) zerlegt, der 9. beginnt אמר רבי שמעון, der 10. אמר לו רבי עקיבא; also 11 §§ (statt 10).

Kap. 4. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) zerlegt, der 2. beginnt כשם שאם אכל, der 3. כשם שאכל חלב; § 2 ist desgl. in 4 Absätze (4—7) zerlegt, der 5. beginnt אמר רבי יוסי, der 6. ר' שמעון, der 7. אמר רבי יהודה; also 7 §§ (statt 2).

Kap. 5. § 2 ist bei אמר רבי טרפון zerlegt; § 3 ist in 5 Absätze (4—8) zerlegt, der 5. beginnt חתיכה של חולין, der 6. חתיכת חלב, der 7. החתיכת חלב והחתיכת חלב, der 8. חתיכת חלב נותר והחתיכת חלב; also 8 §§ (statt 3).

Kap. 7 fehlt im Ms.

Cod. 120.

(Von mir nicht kollationiert, vgl. Rabb. a. a. O. pag. 17.). Folio, Pergament, 238 Blätter, umfaßt die Traktate M^{e}naḥoth, B^{e}khoroth, K^{e}rithoth, M^{e}ʕila, Tamid, Qinnim, ʕArakhin, T^{e}mura und Middoth. Fol. 238 trägt das Postskriptum: זה הספר של הנדיב ר' ברכיה ב"ר אורי מטולאן „Dieses Buch ist das des Edlen R. Berekhia, Sohn des R. Uri aus Toulon". טולאן hält Rabb. für Tulln in Niederösterreich, weil das Ms. aus der Heidelberger Bibliothek stammt. Tulln hätte aber טולן transkribiert sein müssen. — Die Schrift ist quadrat, jede Seite hat 2 Kolumnen, jede Kolumne 32 Zeilen. Die Mischna geht jedem Pereq voran, mit Ausnahme von Kap. 3 und 4 in B^{e}khoroth und Kap. 2 in T^{e}mura. Aus der Schreibweise לוכל statt לאכול schließt Rabb, daß das Ms. sehr alt ist.

Cod. 122.

Folio, Pergament, zählt 183 Blätter und enthält die beiden Traktate Z^{e}baḥim und Ḥullin. Vom ersten Blatt ist die eine Hälfte der Länge nach abgerissen. Das Ms. trägt weder eine Über- noch eine Unterschrift. In Ḥullin viele Randglossen und an manchen Stellen das Wort דבור oder גליון התוס', was beides sich auf Kommentare bezieht, welche dem Besitzer vorgelegen haben dürften. — Die Schrift ist quadrat, jede Seite hat zwei Kolumnen, mit Ausnahme der letzten 3 Seiten eines jeden Traktates. Jede Kolumne hat 32 Zeilen. Die Mischna geht, mit Ausnahme vom 10. Pereq von Ḥullin, immer der Gemara voran. Ihre Einteilung weicht von der der Talmuddrucke in folgenden Fällen ab:

Z^{e}baḥim.

Kap. 1. Mischna fehlt im Ms.

Kap. 2. Die §§ 1 und 2 sind verbunden; § 3 ist bei יתנן על הכבש, § 4 bei לזרוק דניד לכתחר geteilt; § 5 ist in 4 Absätze (6—9) zerlegt, der 7. beginnt כיצד קרב הכתיר, der 8. כיצד לא קרב המתיר, der 9. לאכול כזית בחוץ; also 9 §§ (statt 5).

Kap. 3. § 2 ist in 3 Absätze (2—4) zerlegt, der 3. beginnt השוחט את־הזבח, der 4. השוחט בין המוקדשין; also 5 §§ (statt 3).

Kap. 4. § 1 ist bei השוחט על המזבח, § 3 bei היולה דמיו geteilt; die §§ 3 und 4 sind verbunden; also 6 §§ (statt 5).

Kap. 5. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) zerlegt, der 2. beginnt פרים המורם מהם, der 3. אלו ואלו נשרפין; § 5 ist bei המורם מהם, § 6 bei המורם מהם, § 7 bei הפסח אינו נאכל geteilt; also 12 §§ (statt 7).

Kap. 6. §§ 1 und 2 sind verbunden; § 3 ist bei כל העולין למזבח geteilt; § 5 ist in 8 Absätze (5—12) zerlegt, der 6. beginnt בא לו לגוף, der 7. חטאת העוף שמלקה, der 8. אחד חטאת העוף, der 9. כיצד קרב המתיר, der 10. כיצד לא קרב המתיר, der 11. לאכול כזית בחוץ, der 12. אמר רבי יהודה; also 12 §§ (statt 5).

Kap. 7. § 1 ist bei עולת העוף geteilt; § 2 ist in 3 Absätze (3—5) zerlegt, der 4. beginnt עולת העוף, der 5. אמר לו רבי אלישר; § 3 ist bei מלק בשמאל geteilt; also 8 §§ (statt 4).

Kap. 8. § 1 ist bei קדשים בקדשים, § 2 bei נתערבו התיכות, § 6 bei התיתנין למטה שנתערבו geteilt; § 8 ist in 3 Absätze (11—13) zerlegt, der 12. beginnt נכנס לכפר, der 13. כל הדמים פסולין; also 13 §§ (statt 8).

Kap. 9. § 1 ist bei רבי שמעון אומר geteilt; § 2 ist in 3 Absätze (3—5) zerlegt, der 4. beginnt ואילו לא היה פסולן, der 5. כשם שאם עלו; § 3 ist bei צמר שבראשי כבשים geteilt; § 4 zerfällt in 3 Abschnitte (8—10), der 9. beginnt איברים שפקעו, der 10. כשם שהמזבח; also 11 §§ (statt 5).

Kap. 10. § 2 ist bei הבכור קודם למעשר geteilt; § 3 ist in 3 Absätze (4—6) zerlegt, der 5. beginnt כל האשמות שבתורה, der 6. שלמים של אנש; § 4 ist bei רקיקי מנחות ישר' geteilt, also 8 §§ (statt 4).

Kap. 11. § 3 ist bei והכיבוס במקום קדוש geteilt; § 4 fehlt der Passus von נטמא חוץ לקלעים bis ושוברו במקום קדוש; die §§ 5 und 6 sind verbunden; also 7 §§.

Kap. 12. § 1 ist bei בעלי מומין, § 2 bei עורות קדשים קלים, § 4 bei היו כובלין אותו geteilt; also 7 §§ (statt 4).

Kap. 13. § 1 ist bei הטמא שאכל, § 2 bei אחזו באבר geteilt; § 3 ist in 3 Absätze (5—7) zerlegt, der 6. beginnt המיעלה הזורק מקצת דמים, der 7. המקריב קדשים כזית geteilt; also 14 §§ (statt 9).

Kap. 14. § 1 ist in 11 Absätze (1—11) zerlegt, der 2. beginnt הרובע והנרבע, der 3. בעלי מומין, der 4. מחוסר זמן, der 5. עד שלא הוקם, der 6. באו לגלגל, der 7. באו לשילו, der 8. באו לנוב, der 9. באו לירושלם, der 10. כל הקדשים, der 11. אילו קדשים; der Passus von רבי שמעון אומר bis כל שהוא ראוי fehlt; also 11 §§ (statt 1).

Hullin.

Kap. 1. Die §§ 1, 2 und 3 sind verbunden, desgl. die §§ 5 u. 6, desgl. die §§ 7 u. 8, desgl. die §§ 10, 11, 12, 13 und 14; § 15 ist bei האחין השותפין geteilt; also 11 §§ (statt 18).

Kap. 2. § 1 ist bei חצי אחד בעוף, § 2 bei התיז את הראש, § 11 bei השוחט לשם חטאת geteilt; also 14 §§ (statt 11).

Kap. 3. § 1 ist bei ניקבה הקיבה geteilt; also 7 §§ (statt 6).
Kap. 4. § 4 ist bei אמר להם ר' מאיר, § 7 bei המבכרת שהפילה geteilt; also 9 §§ (statt 7).
Kap. 5. § 1 ist bei חולין וקדשים בחוץ, § 5 bei בארבעה פרקים אילו geteilt; die §§ 2, 3, 4 sind verbunden; also 6 §§.
Kap. 6. Die §§ 5 und 6 sind verbunden, doch bei אמר רבי יהודה wieder geteilt; also 7 §§.
Kap. 7. Die §§ 2, 3 und 4 sind verbunden, doch bei גיד הנשה שנתבשלה wieder geteilt; also 4 §§ (statt 5).
Kap. 8. § 1 ist bei אמר רבי יוסי geteilt; die §§ 4 und 5 sind verbunden; § 6 ist in 3 Absätze (6—8) zerlegt, der 7. beginnt רבי עקיבא אומר, der 8. רבי יוסי הגלילי אומר; also 10 §§ (statt 8).
Kap. 9. § 1 ist bei כיוצא בו geteilt; die §§ 2 und 3 sind verbunden; § 4 ist bei היו עליו כשני חצאי זיתים geteilt; also 9 §§ (statt 8).
Kap. 10. § 1 ist bei כל הקדשים geteilt; die §§ 3 und 4 am Rande zugeschrieben.
Kap. 11. § 1 ist in 3 Absätze (1—3) zerlegt, der 2. beginnt חמש רחלות גוזזות, der 3. הלוקח גז צאנו של חברו; also 3 §§ (statt 1).
Kap. 12. § 1 ist bei איזהו שאינו מזומן geteilt; also 6 §§ (st. 5).

Cod. 122.

(Von mir nicht kollationiert, Rabb. a. a. O. p. 18.) Groß-Quart, Pergament, zählt 111 Blätter und enthält den Traktat Ḥullin unvollständig, er bricht mit den Worten des Talmud טעמא דלכרוב ולדלעת ab (Druck fol. 128 b) und ist von späterer Hand ergänzt. Der Schreiber der den Traktat ergänzt hat, war ein gewisser R. Nathan, von dem sich auf dem letzten Folio des Ms. ein Gedicht befindet, das bei Nennung der einzelnen Kapitel, den Inhalt des Traktates angibt. Die Reihenfolge letzterer im Ms. ist anders als in den Drucken, nämlich: 1. הכל שוחטין, 2. השוחט, 3. אילו טרפות, 4. בהמה המקשה, 5. כל הבשר, 6. גיד הנשה, 7. אותו ואת בנו, 8. כסוי הדם, 9. העור והרוטב, 10. הזרוע יהלחיים, 11. ראשית הגז, 12. שילוח הקן. An drei Stellen findet sich je eine Erklärung mit der Überschrift בלשון אשכנז „in deutscher Sprache"; תגלא דחלתית ist mit מֵירְרַטִיךְ = „Meerrettich" übersetzt. — Die Schrift ist Quadrat und wird immer kleiner. Jede Seite hat 2 Kolumnen, jede Kolumne je nach der Schrift 23—32 Zeilen, die ergänzten Blätter sogar 35 Zeilen. Die Mischna geht immer dem Pereq voran.

Cod. 123.

(Von mir nicht kollationiert, Rabb. a. a. O. p. 19.) Klein-Folio, Pergament, Blattzahl nicht angegeben, enthält den Traktat Ḥullin unvollständig. a) Von fol. 33 a (im Drucke) bis ואלו טרפות, um-

faßt $3^1/_2$ Blätter. b) Von ואלו טרפות bis fol. 45 a (im Drucke) ביני רב חנניה, umfaßt $1^1/_2$ Blatt. c) Von fol. 43 b (im Drucke) ישב איתמר bis fol. 107 a, umfaßt 20 Blätter; enthält die Kapitel בהמה המקשה, אילו מרפות und den Anfang von כל שילוח הקן, הבשר. d) fol. 45 a u. b des Druckes, umfaßt 1 Blatt. Die Mischna geht dem Pereq voran, sie fehlt im 3. Kapitel und ist von späterer Hand im Talmud zerstreut. — Das Ms. enthält ferner Bruchstücke eines mystischen Kommentars zu Gen. und Exod., Wort- und Zahlenrechnungen zum Pentateuch, und einen Kommentar zum Pent,, gleichfalls sehr fragmentarisch. Die Schrift ist durchweg rabbinisch. Die Seiten a, b und d sind in zwei Kolumnen geteilt, die Zeilenzahl ist verschieden.

Cod. 125.

(Von mir nicht kollationiert, Rabb. a. a. O.) Klein-Folio, Pergament, zählt 78 Blätter, enthält den Traktat P^{e}saḥim unvollständig und zwar fehlen Fol. 1—5 (Druck) bis zu den Worten שמע מינה מדר"ע, und der Schluß von fol. 116 (im Druck) von den Worten מזגו לו bis כוס שני. Die Reihenfolge der einzelnen Kapitel ist: מקום שנהגו, כיצד צולין, אלו דברים, תמיד נשחט, האשה, מי שהיה, ערבי פסחים. Kleine Glossen in arabischer Sprache. — Die Schrift ist quadrat, von verschiedener Größe, teilweise mit Vokalen und Akzenten; nach Rabb. aus dem 12. Jahrhundert. Die Zeilenzahl ist verschieden, 26—31. Die Mischna geht dem Pereq voran, die einzelnen Paragraphen tragen Zahlzeichen.

Cod. 156.

Kleinfolio, Pergament, zählt 52 Blätter. Š^{e}buṣōth, Kapitel 1—4 schließt mit den Worten הדר אמר למישרא (Druck fol. 30 a ult.). Zwei Unterschriften: אליעזר ברבי שלמה ז"ל und יעקב הלוי שליטא. — Die Schrift ist rabbinisch, jede Seite hat 22 Zeilen. Die Mischna geht dem Pereq voran. Ihre Einteilung weicht in folgenden Fällen von der der Talmuddrucke ab:

Kap. 1. § 1 ist in 7 Absätze (1—7) geteilt, der 2. beginnt היה רבי שמעון בן יהודה, der 3. אמרו לו, der 4. רבי שמעון אומר, der 5. אמרו לו, der 6. ריבל זדון שומאת מקדש, der 7. אחד ישראלים; also 7 §§ (statt 1).

Kap. 2. § 2 ist in 4 Absätze (2—5) geteilt, der 3. beginnt שבועה שלא אוכל, der 4. שבועה שלא אשתה, der 5. שבועה שלא אוכל ואכל; § 3 ist bei שאישן ושלא, § 4 bei שהיה בדין, § 5 bei שבועת שוא geteilt; § 6 ist in 3 Absätze (12—14) zerlegt, der 13. beginnt נשבע לבטל את המצוה, der 14. שבועה שאוכל בכר זו; § 7 ist bei שבועת שוא נוהגת geteilt; also 16 §§ (statt 7).

Kap. 3. § 1 ist in 5 Absätze (1—5) zerlegt, der 2. beginnt נטמא וידע, der 3. אחד הנכנס, der 4. נטמא בעזרה, der 5. רבי אליעזר אומר; also 5 §§ (statt 1).

Kap. 4. § 2 ist bei כבדו שניהן geteilt; § 3 ist in 4 Absätze (4—7) zerlegt, der 5. beginnt שבועה שאין אנו, der 6. משביע; der 7. משביע אני עליכם; § 5 ist in 5 Absätze (6—13) zerlegt, der 10. beginnt משביע אני עליכם, der 11. יעמד בבית הכנסת, der 12. אמר לשנים, der 13. שלח ביד עבדו; § 6 ist bei המקלל בכולן geteilt; also 15 §§ (statt 6).

Cod. 171.

Oktav-Papier, 625 Blätter; enthält außer philosophischen, kabbalistischen und midraschischen Stücken auch den Traktat Ḥagiga. Die Schrift ist sehr klein, zierlich rabbinisch. Der Traktat trägt folgende Unterschrift: שנת ה"ר ג"ן נעזר כ"ג למנחם אב השם את לבי יחזיק ויניחם להגות בו אני וזרעי וז"ז [וזרע זרעי] עס"כה [עד סוף כל הדורות] אוכיר [אמן וכן יהי רצון] יצחק מפנו העיר קנדיא גן דעל כיף ימא מותבא ממקומו הכי — „Im Jahre 5253 [1493; aus Cant. cant.] am 23. des Monats Mᵉnaḥem Ab, Gott möge mein Herz stärken, und es trösten, auf daß ich darin [im Buche] nachsinnen kann, und meine Kinder und Kindes Kinder, bis ans Ende aller Welt, Amen, und so möge es auch [sein, des Herrn] Wille sein, Jizḥak aus Fano, der Staat Kandia am Gestade des Meeres, seinen Sitz hat er [Schreiber] von seinem Orte hierher [verlegt].“ Dem ersten Pereq geht die Mischna voran; unter die anderen Kapitel ist sie verteilt. Ihre Einleitung weicht in folgenden Fällen von der der Talmuddrucke ab:

Kap. 1. § 1 ist bei בית שמאי אומרים, § 2 bei ישראל יוצאין, § 4 bei רבי שמעון בן נוסיא geteilt; also 8 §§ (statt 5).

Kap. 2. § 1 ist bei כל המטהכל, § 4 bei בגדי עם הארץ geteilt; also 6 §§ (statt 4).

Kap. 3. § 1 ist in 3 Absätze geteilt, der 2. beginnt כלים הנגמרים, der 3. אוכלין אוכלים; § 7 ist bei כל הכלים geteilt; also 8 §§ (statt 7).

Cod. 487.

(Von mir nicht kollationiert, Rabb. a. a. O. p. 20.) Folio, Pergament. Fragmente aus Kᵉthubboth, Nᵉdarim, Bᵉrakhoth, Šabbath, Taʿanith, Jᵉbamoth, Nidda. Ferner aus dem verloren gegangenen Rashi-Kommentar zu Mᵉnaḥoth. — Die Schrift ist quadrat; die Mischna geht den einzelnen Peraqim voran.

Der Vollständigkeit wegen nenne ich noch folgende von mir nicht untersuchten Codices (nur in bezug auf Nr. 324 kann ich aus eignem Wissen bekunden, daß die Angaben von F. Lebrecht in „Handschriften und erste Gesammtausgaben des Babylon. Talmud“, Berlin 1862, S. 75 nicht zutreffend sind): Nr. 230 Aboth; Nr. 247 Aboth; Nr. 247 Qiddušin, fragm.; Nr. 285 Aboth; Nr. 290 Aboth; Nr. 291 Kᵉthubboth, fragm.; Nr. 324.

Für den Mischnatext kommen endlich auch die Alfasi-Handschriften in Betracht: Nr. 130. 133. 134. 136 und 229.

Muʿaidī.

Von

A. Fischer.

Von dem bekannten Sprichwort [1])تَسْمَعُ بِالْمُعَيْدِيِّ لا أَنْ تَرَاهُ „Hören magst du vom kleinen Maṣadditen, aber nicht ihn sehen", das Sībaṭaih II, ٣٤٢, 15 anführt, teilt Jahn in seiner Übersetzung des „Kitāb", II, 2, S. 322, folgende Auffassung mit: „Das Sprüchwort wird von einem Menschen gebraucht, dessen Ruhm bei näherer Bekanntschaft zerrinnt". Daß diese Auffassung irrig ist, zeigen schon die Originallexika, auf die Jahn kurz hinweist (vgl. z. B. Ṣaḥāḥ und Lisān: يُضْرَبُ لِلرَّجُلِ الذى لَه صِيتٌ وذِكْرٌ فى النّاس فاذا رأيتَه ازدريتَ مَرْآتَه). Auf Grund von Ṣaḥāḥ und Qāmūs hat denn auch schon Freytag, Lex. s. معيدىّ (s. rad. عدد) ganz richtig: *in eum adhibetur, cui est fama celebris, cuius autem adspectus spernitur*; vgl. Lane ibid.: "the prov. is applied to him who is of good repute, but whose outward appearance is contemned". Aber auch alle sonstigen Stellen, wo das Sprichwort zitiert und, sei es expressis verbis oder sei es durch den Zusammenhang, erläutert[2]) wird, sprechen gegen Jahn's Auffassung. Vgl. Maidānī ed. Freytag I, S. 223 (= ed. Būl. 1284, I, ١١٣; s. hier Z. 4: يضرب لمن خَبَرُه خير من مَرْآه), IQutaiba, aš-Šiʿr wa ʾš-šuʿarāʾ ٣٠٥, 3, Muzhir I, ٢٣٨, 7 v. u. und besonders auch folgende Anekdote in der Biographie Ḥarīrī's bei IḪallikān, ed. Wüstenfeld Nr. ٥٤٩, S. ٣٨, ob.[3]): وحُكِى أنّه

1) Andere Formen desselben s. an den unten mitgeteilten Belegstellen.

2) Ohne Erläuterung steht es Abū ʿUbaid Ibn Sallām, Amṯāl (Konstantinopel 1302, in dem Sammelbande at-Tuḥfa al-bahīya), ٩, 8 v. u. und Ṯaʿlab, Faṣīḥ ٣٠, ult.

3) = ed. Slane S. ٥٨٨, ob. und ed. Būl. 1299, I, ٥٣٢, 7; vgl. Ḥarīrī, Maq.[2] I, ح, Mitte; Sacy, Chrest. III, 178 und T[3]A. s. عدد.

(يعنى الحريرىّ) كان ذميما[1] قبيح المنظر فجاءه شخص غريب يزوره ويأخذ عنه شيئا فلمّا رآه استزرى شكلَه ففهم الحريرىّ ذلك منه فلمّا التمس منه أن يُملى عليه قال له اكتب

ما أنت أوّلَ سارٍ غرّه قمرٌ[2] ورائدٍ أعجبته خُضرةُ الدِّمَنِ
فاختَرْ لنفسك غيرى إنّنى رجل مثلُ المعيدىّ فاسمعْ بى ولا تَرَنى
فخجل الرجل منه وانصرف[3]

Von dem Muẓaidī dieses Sprichwortes, der also als der Typ einer Persönlichkeit von hervorragender geistiger Bedeutung und entsprechendem Ruhm, aber gemeinem, ja abstoßendem Äußern zu denken ist, ist natürlich der Muẓaidī zu trennen, den der Vers des Nābiġa zeigt (ed. Ahlwardt Nr. ٢, ٣):

ضَلَّتْ حُلومُهُمُ عنهم وغَرَّهُمُ سَنُّ المعيدىّ فى رِعْىٍ وتعزيبِ

„Ihre Einsicht ist ihnen abhanden gekommen, und verführt hat sie der Umstand, daß (selbst) ein kleiner Maʿaddit (seine Kamele) pflegt[4]),

---

1) Wstfld. u. Ḥar., Maq. falsch ذميما.

2) Die drei zitierten Ausgg. des Ḥall. haben sämtlich falsch القمر. — Eine neue, wirklich kritische Ausg. des wichtigen Werkes, bei der natürlich das Autograph des Verfassers im Brit. Museum (s. Brockelmann, Arab. Litteraturgesch. I, S. 327, unt.) zu Grunde gelegt werden müßte, wäre keineswegs überflüssig, denn die vorhandenen Ausgg. (auch die de Slane's und die Būlāqer, von der von Fehlern strotzenden Wüstenfeld's ganz zu schweigen) lassen recht viel zu wünschen übrig.

3) Nach TʿA. a. a. O. soll er sich mit den Versen revanchiert haben:

كانت مُساءلةُ الرُّكبانِ تخبِرنا عن قاسم بن علىّ أطيبَ الخَبَرِ
حتّى التقينا فلا واللهِ ما سمعتْ أُذْنى باحسنَ ممّا قد رأى بصرى

4) So erklären die Originallexika dieses سنّ gewöhnlich (s. Lane s. v.), und so hat auch Nöldeke, Beiträge z. Kenntnis d. Poesie S. 138. 142 den Passus عازبةً تُسَنُّ وتُودَعُ in einem Gedichte des Mutammim b. Nuwaira übersetzt: „frei hin schweifend, indem sie wohl genährt ward und von Arbeit frei blieb". سنّ wird dabei im Sinne von صقل verstanden: „glätten, polieren", d. h. „glatt, feist und rund machen". Vielleicht aber haben al-Muʾarrig u. a. den Ausdruck سَنُّوا المالَ richtiger als أَرْسَلوه فى الرِّعْى gedeutet (s. wieder Lane s. v. und vgl. hier S. 396, Z. 20). Sie haben dabei wohl an Wendungen wie سنّ الماء, سنّت العينُ الدَّمْعَ, سنّ التُّرابَ u. ä. gedacht, in denen سنّ „ausgießen,

indem er sie weiden und fern von der Niederlassung seines Stammes frei umherschweifen läßt" (d. h. verführt hat sie das Gefühl der Stärke und Sicherheit, das selbst ein kleiner Maʾaddit zeigt, der seine Kamele auch in Gegenden, wo Gefahr droht, frei umherschweifen läßt). Der genaue Sinn dieses Verses steht freilich vielleicht nicht ganz fest, indes sind die zu dem Verse vorhandenen Scholien doch wohl im Recht, wenn sie المُعيدِيّ einfach als „kleiner, d. h. schwacher, zur Verteidigung seines Besitzes wenig geeigneter Maʾaddit" deuten. Vgl. Ṣaḥāḥ und Lisān s. سنن: يقول يا مَعْشَرَ مَعَدّ لا يَغُرَّنّكم عِزُّكم وأنّ أصغر رجل منكم يَرعى إبلَه كيف شاء فإنّ الحرث بن حِصْن الغَسّانيّ (sic!) قد عتَب عليكم وعلى حِصْن بن حُذيفة فلا تَأْمنوا سَطْوتَه und Iṣlāḥ al-manṭiq, Cod. Leiden, fol. 145ᵛ am Rande[1]): كان الحرث بن أبى شَمِر الغَسّانيّ قد عتَب على حصن بن حذيفة وقومه وقوم من بنى أَسَد أنّهم يُغيرون على أرضه وكان النابغة يَمدحه ويُقيم عنده فقال الحرث للنابغة إنّ حِصْنا عظيمُ الذنب فأنكِرَ ذلك وكذّب مَن حكاه وحماهم المَرْعَى يَمنعون غيرهم أن يرعى فيه يقولون حِمانا غيرُ مقروب أى نحن أعزّاء لا يَقدر أحد علينا ضَلّتْ حلومُهم عنهم فى قولهم ذلك لأنّ الحرث يَقدر عليهم ولا تؤمَن سطوتُه بهم وغَرّهم أنّ الرجل من معدّ يرعى إبله ويَسُنّها حيث شاء أى يخلّيها لا يفزع أن تَذهب والرِّعْى العُشْب المَرْعىّ والتعزيب إبعاد الابل فى المَرْعَى وإنّما صغّر هِبنا وإن لم يَقصد قصدَ إنسان بعينه[2] لأنّه يُريد بذلك

---

vergießen, ausschütten" o. ä. bedeutet (s. die Lexx. und Stellen wie Ḥamāsa ٨, 9. ٩٨, 8, Kāmil ٣٨, 10 und Hudail, Rosegarten, S. ٣٨, 5 v. u.; vgl. auch bei Lane سنّ الابلَ *he drove the camels quickly*).

1) Ich verdanke eine Abschrift dieser Stelle der Gefälligkeit meines Schülers, des Herrn Dr. A. Schaade in Leiden. Aufmerksam darauf geworden bin ich durch eine den Schluß des Scholions (von والصواب an) umfassende Eintragung Thorbecke's zu den Versen ١—٣ des Gedichts in seinem Handexemplar der „Divans of the six ancient Arab. poets" (= Ms. Thorb. B 4).

2) „Obgleich er nicht einen bestimmten einzelnen Menschen meinte" (بعينه „individuell bestimmt", dann auch „ausschließlich", „selbst" o. ä.).

أنّ الرجل الضعيف الذى لا غناء عنده من معدّ يسرح ابله ويأمن عليها فى موضع المخافة يقول فهذا الذى أنتم فيه من الأمن بالملك تمّ فلا تغترّوا فتخالفوه ☆ النابغة الذبيانىّ إنّى كأنّى البيت المعيدىّ الذى ذكره هو النعمان بن الحرث يقول لا يغرّنكم تبعيدُ خيله وابله فى المرعى وظنّكم أنّه ليس يريد غزوكم فانّه قد جمع خيله لكم والصواب أنّ المعيدىّ هو إنسان لا يقصد قصده بعينه يقول إنّ الرجل الضعيف الذى لا غناء عنده من معدّ يسرح إبله ويأمن عليها فى موضع المخافة يقول فهذا الذى أنتم فيه من الأمن بالملك تمّ لكم فلا تغترّوا فتخالفوه'

Mit dem alten معيدىّ dürfte *meʿeidi* (*emʿâdi*), Pl. *meʿ(a)dân* (*möʿödân*), die Nisbe eines irakischen Fellachenstammes (von 1000 *bēt*) zusammenhängen; s. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien II, 246, von Oppenheim, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf II, 74, Meißner, Neuarab. Sprichw. u. Rätsel aus d. Iraq (in den Mittlgg. d. Orient. Sem., IV, Abtlg. II), S. 151[1]) und Weißbach, Beiträge z. Kunde d. Irak-Arabischen (= Leipz. Semit. Stud. IV, 1. Hälfte), Nr. 19 u. 20. Wie man den beiden zuletzt genannten Stellen entnehmen kann, spielt der *emʿâdi* in den Schwänken und Sprichwörtern des Irak als Typ des dummschlauen Fellachen eine große Rolle.

1) Wenn Meißner hier schreibt: „Solche scheinbar innere Nisben [wie *Meʿeidi* zu *Meʿ(a)dân*] werden, worauf mich Dr. Lippert aufmerksam macht, meist gebildet von Singularen pluralischer Stammesnamen; z. B. *Maʿ(a)mûrī* von *Maʿâmire*", so stellt er damit die Dinge auf den Kopf, denn *Maʿ(a)mûrī* ist nicht von *Maʿâmire* gebildet, sondern *Maʿâmire* von *Maʿ(a)mûrī*. Vgl. مَغارِبة von مَغْرِبىّ „Maghribiner", شَراقِوة von شَرْقىّ „Levantiner", مَصارِوة von مِصْرىّ „Ägypter", مَواصِلة von مَوْصِلىّ „Mosulaner" u. s. f.; s. Fleischer, Kl. Schriften II, 574, unt; Spitta, Grammatik S. 146; ZDMG. 35, 521; Journ. asiat. 1884, tome IV, 521 (مناصير, Pl. zu منصورىّ), 522, Anm. 1 (مخالِيف, Pl. zu مخلوفىّ, und دواودة, Pl. zu داودىّ) etc.

Anzeigen.

Rudolf Kittel, Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte. I. Der heilige Fels auf dem Moria und seine Altäre. II. Der primitive Felsaltar und seine Gottheit. III. Der Schlangenstein im Kidrontal bei Jerusalem. IV. Die Kesselwagen des Salomonischen Tempels. Mit 44 Abbildungen. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgegeben von Rudolf Kittel. Heft 1.) Leipzig, Hinrichs, 1908. XII, 242 S. *M.* 6,50, geb. *M.* 7,50.

Kittel eröffnet in würdiger Weise die von ihm begründeten und in der Form selbständiger, zwangloser Hefte erscheinenden „Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament" durch seine „Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte". Letztere verdanken zumeist ihre Entstehung einer topographischen Forschungsreise, die der Herausgeber mit seiner Gemahlin Ostern 1907 nach Palästina unternahm. K. macht als Erster den Versuch, die modernen Ausgrabungen in Palästina und was er durch eigene Beobachtungen gesammelt hat, für einige wichtige Kapitel der alttestamentlichen Wissenschaft in extenso zu verwerten. Soweit seine Arbeit sich auf das von andern und von ihm selbst herbeigeschaffte Material stützt, kann eigentlich nur der ein Wort dazu sprechen, wer selbst die Funde durch Autopsie kennt. Jeder andere muß sich fast nur mit einem relata referre begnügen. Anders steht es da, wo allgemeine religionswissenschaftliche Urteile abgegeben werden. Hier darf sich auch der äußern, der nur die Fundberichte und die ihnen beigegebenen Abbildungen kennt.

Ich will kurz über den Inhalt der vier Aufsätze berichten und einige Bemerkungen an den zweiten, mir am wichtigsten dünkenden, knüpfen, der m. E. auch am meisten die Kritik des „Buchmenschen" gestattet.

In der ersten Abhandlung zeichnet K. eine Geschichte des heiligen Felsens von Jerusalem von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart. Grundlage der Darstellung ist eine Besichtigung des von der heutigen Kubbet es-Sachra umfaßten Felsens.

Die ganze Fläche des Haram scheint seit Herodes ziemlich unverändert (S. 2). Die innere Terrasse des Haram stellt im Ganzen

den inneren Vorhof des Herodes noch heute dar (4). Nur sind durch die Araber, was die Ausdehnung der inneren Terrasse nach Westen betrifft, noch gewisse Veränderungen vorgenommen worden (8). Herodes selbst hat, entsprechend der größeren Anlage seines Tempels (10), die innere Terrasse besonders nach Norden (11) vergrößert (9). Bis zum eindringenden Islām (32), ja zurück bis zu Titus und Herodes (37), hat der heilige Fels dieselbe Gestalt wie noch heute. Was von Löchern im Fels vorhanden ist, stammt schon aus vordavidischer Zeit. So diente das fast kreisrunde Loch im Süden wohl zur Aufnahme einer Maṣṣebe; das Loch im Norden zu gleichem Zweck, oder vielleicht zur Aufnahme von Flüssigkeit: Wasser oder Blut (43). Der freie Raum im Norden war schon in prähistorischer Zeit Schlachtstätte. Durch das hier gelegene Loch floß das Opferblut in die darunter befindliche Höhle, die als Wohnraum für das chthonische Numen zu deuten ist (44). David errichtete auf der Felsplatte einen Steinaltar, 2 Sam. 24, 18 ff., indem er, um ihn besteigen zu können, die schiefe Ebene an der Ostseite des Felsens anlegte (45). Der Altar ist seitdem Feuerherd (46). Die früheren Libationen treten gegenüber den Brandopfern zurück und leben nur in dem Sprengen oder Streichen des Opferblutes an den Altar bezw. an die Altarhörner weiter. Die unterirdische Höhle dient jetzt als Senkgrube (47). Salomo's Altar, 1 Kön. 9, 25, wohl an der gleichen Stelle wie David's Altar, 2 Chr. 3, 1 und ihn ersetzend errichtet, war ein Steintisch mit einem Bronzerost (59). Er mußte weichen dem Altar des Ahas, 2 Kön. 16, 10 ff. Ezechiel's Zukunfts-Altar, Ez. 47, 13 ff., ist ein Nachbild der babylonischen Etagentürme (61). Die Nachricht über einen Altarerweiterungsbau Salomo's, 1 Kön. 8, 64, gehört erst einem deuteronomischen Bearbeiter des Königsbuches an und ist unhistorisch. Ebenso die Angabe 2 Chr. 4, 1 über die Größe des salomonischen Altars: 20 Ellen ins Quadrat (61). 586 fiel Jerusalem. Der von den damals Zurückgebliebenen errichtete Notaltar, Jer. 41, 5 ff., galt den aus dem Exil Heimgekehrten als anstößig und wurde durch einen Neubau auf den alten Fundamenten, Esr. 3, 1 ff., Hag. 2, 14 ersetzt (72). Dieser Altar blieb auch der Brandopferaltar des Tempels Serubbabel's (73). Im Lauf der Zeit wurde der Altar, besonders mit Rücksicht auf die wachsende, an den Festen in Jerusalem sich sammelnde jüdische Diaspora, mehrfach erweitert, so daß er schließlich den Umfang erhielt, den 2 Chr. 4, 1 und Josephus Ant. VIII, 3, 7 fälschlicherweise schon dem salomonischen Altar zuschreiben (77/8). Den von Antiochus Epiphanes, 1 Mak. 5, 54/59, entweihten Altar ließ Judas Makkabäus abtragen und durch einen neuen nach dem Muster des alten, aus unbehauenen Steinen errichtet, ersetzen (79), 1 Mak. 4, 45 ff., bis ihm i. J. 63 die Soldaten des Pompejus das gleiche Schicksal wie reichlich 100 Jahre zuvor Antiochus, bereiteten, Ps. Sal. 2, 1. 2. Über den Altarbau des Herodes hat Middoth III, 1 gegenüber Josephus bell. Jud. V, 5, 6, die relativ glaubwürdigeren Zahlen (80).

Die Kreuzfahrer haben den heiligen Fels, den inzwischen der Felsendom 'Abd el-Melik's umschloß, mit weißen Marmorfliesen bedeckt und in der Mitte eine Miniaturkirche, ein Tempietto, d. h. einen überdachten, auf Säulen ruhenden Altarbaldachin errichtet (96). Einen noch kleineren Baldachin setzten sie über die sogenannte Fußspur des Propheten, jetzt als Fußspur Christi umgedeutet und einst heilige Löcher an der Südwest-Ecke des heiligen Felsens bedeutend. Nur geringfügige Stücke des Felsens wurden von den Kreuzfahrern abgehauen (93). Keinesfalls aber wurden von den Kreuzfahrern zur Herstellung ihres Altars Stufen in den heiligen Fels gehauen, wie noch in der 6. Auflage von Baedeker's Palästina zu lesen ist.

Als das Wertvolle der 1. Abhandlung möchte ich dreierlei bezeichnen: 1. es wird zum ersten Male Ernst gemacht, die wirklichen Größenverhältnisse und die äußere Beschaffenheit des heiligen Felsen für die Rekonstruktion der auf ihm einst befindlichen Altäre und deren Zubehör zu benutzen. Wie dürftig sind in dieser Hinsicht die diesbetreffenden Angaben in Benzinger's sonst schätzenswerter Hebr. Archäologie, 2. Aufl., 1907! 2. Es wird mit Recht stark betont, daß 2 Chr. 4, 1 zur Bestimmung des Umfangs des salomonischen Altars nicht verwendbar ist. 3. und das ist vielleicht das Hauptverdienst, räumt K. mit der Behauptung auf, daß die Kreuzfahrer den heiligen Fels stark beschädigt haben — denn wenn dem so wäre, wäre jede genauere Geschichte der Altäre auf dem heiligen Felsen unmöglich gemacht. K. prüft die wichtigsten arabischen Quellenzeugnisse, besonders das 'Jmād ed-Dīn's († 1201). August Fischer hat dem Herausgeber bei der Übersetzung der arabischen Texte wesentliche Hilfe geleistet (86).

In dem 2. Abschnitt „Über den primitiven Felsaltar und seine Gottheit" geht Kittel von der Gideon-Geschichte, Richt. 6, 11—24, aus. Sie ist eine Kultlegende. Seit Gideon — ist der Sinn — stellt man der Gottheit nicht mehr auf dem צוּר, dem Eßtisch oder der Schüssel Gaben hin, z. B. gesottnes Fleisch und Mazzen und gießt die Brühe dazu aus, sondern man schlachtet der Gottheit das Opfer am Altar und weiht es ihr in der Altarflamme. Die Opfer werden also nicht mehr sinnlich zugeführt (הִגִּישׁ), sondern verbrannt. In dieser Gideongeschichte bekundet sich das Übergewicht der israelitischen Gottesidee über die kanaanitische. Für den Israeliten wohnt die Gottheit nicht mehr im Baum, im Stein oder unter der Erde in der Höhle, sondern sie gehört in das himmlische Luftreich (108). Denn eine Gottheit, der man „das Blut auf die Erde oder auf einen Stein gegossen hat, ist als in der Erde oder im Stein wohnend gedacht" (116). Mag darum auch gelegentlich, wie das Beispiel Saul's, 1 Sam. 14, 34, zeigt, das Blut als Opfer für Jahwe zur Erde gegossen und Jahwe selbst damit in die Reihe der Erdgeister gerückt werden (116): im Ganzen ist dieser Opferbrauch in Israel zur Zeit Saul's bereits obsolet. Immer-

hin lehrt aber die auch später noch beim Opfer erhaltene Blutmanipulation, daß in dem Kult Israel's ein altes Stück an der Erde haftenden Gottesglaubens fortlebt, mag er nun ursprünglicher israelitischer Glaube, d. h. Glaube der Nomadenzeit, oder ein Eindringling seit der Besiedlung des Kulturlandes, oder beides zugleich sein.

Auf einen vergeistigten Gottesglauben, ähnlich den der Gideongeschichte, führt auch die Manoah- und die Jakoblegende, Richt. 13, 2—23 und Gen. 28 u. 35. Auch Richt. 13 gipfelt in der Zurückweisung des Tischopfers und in der Annahme des Brandopfers. Für den jetzigen Genesiserzähler ist der Stein, auf dem vorher Jakob die nächtliche Vision von der Himmelsleiter hat, keine eigentliche Gottesbehausung, kein wirkliches Bethel — obwohl er ihn so nennt — sondern ein Denkstein. Der Ölguß ist kein Trankopfer mehr, sondern nur Weiheguß. Die naivere ältere Auffassung blickt aber noch deutlich, Gen. 28, 22 u. besonders 35, 7, durch.

Den vorisraelitischen Opfern in Kanaan entspricht der Fels, der Baum, der Brunnen usw. als Opferstätte. Hier wohnt das Numen und hier nimmt es die Gaben entgegen. Die heute noch in Palästina an alten Opfertischen, Altären, Mazzeben u. dgl. bemerkbaren sogenannten Napflöcher dienten einst kultischem Zweck. Sie vermittelten die Blut-, Öl- und Wasseropfer an die irdischen oder unterirdischen Geister (118—146). Älteste Spuren von Feueropfern und dazu gehörenden Brandaltären sind jetzt durch die Ausgrabungen von Megiddo gegeben. Solche Spuren begegnen aber erst in der jüngsten kanaanitischen Schicht von 1500 an abwärts.

Für K. stellt sich die Entwicklung des israelitischen Altars so dar: Erd- oder Felsentisch[1]) — künstlicher Aufbau — auf den Naturfels aufgestellter Stein und Erzaufsätze — Quaderbauten mit Stufenaufgängen oder in den Fels gemeißelte Altäre. Der Erd- oder Felsentisch ist schon vorisraelitischer Brauch. Er wird von den Israeliten übernommen, weicht aber früh den Aufbauten.

Einzelne Ausführungen K.'s in diesem, wie schon gesagt, wichtigsten Abschnitt sind nicht neu. So habe ich z. B. selbst nach dem Vorgang von Volz, ZATW., 1901, S. 98, in meiner Abhandlung „Der biblische Hades" (Theolog. Abhandlungen, Holtzmann-Festschrift, 1902, S. 10) betont, daß beim Kult zur Erde gegoßnes Blut ein Trankopfer an irdische oder unterirdische Gottheiten bedeute. Ebenda habe ich auch die Verwandtschaft Jahwe's mit irdischen, aber auch mit überirdischen Geistern hervorgehoben. Daß speziell durch Brandopfer ein Weilen der Gottheit im überirdischen Luftraum vorausgesetzt werde, haben Smith (Religion

1) Nach Großmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament (Religionsgesch. Volksbücher, III, 10) 1908, S. 27 hat sich „der Altar allmählich aus dem Untersatz oder dem Vorsatz für die Masseben entwickelt". Den heiligen Naturfelsen als eine primitive Vorstufe des Altars scheint er zu übersehen.

der Semiten[2], 1899, S. 81) und Stade (Alt. Theol., 1905, S. 84. 159) erkannt. Daß die erkennbare älteste Stufe der semitischen Religion der Glaube an irdische Dämonen ist, haben u. a. Smith a. a. O., S. 95 und Wellhausen (Reste arab. Heidentums[2], 1897, S. 212) ausgesprochen.

Sehe ich recht, so hat aber K. 1. das Verdienst, die Gideon- und Manoahgeschichte des Richterbuches und ihre Bedeutung für die Geschichte des israelitischen Opfers in das rechte Licht gestellt zu haben. Beide Mal ist das Thema die Abweisung des Tieropfers zu Gunsten des Brandopfers. Ri. 6 u. 13 sind kultische Tendenzlegenden wie Gen. 22, ein Kapitel, in dem bekanntlich das Menschenopfer zu Gunsten des Tieropfers verworfen wird. 2. Eng damit verbunden ist die Erkenntnis, daß das spezifisch israelitische Opfer das Brandopfer und dementsprechend der Brandopferaltar der eigentlich israelitische Altar ist. Auch das ist neu und vor allem überzeugend. Neu ist auch die Begründung. K. gibt sie doppelt. Der genuin israelitische Gott oder der Jahwe des Mose ist ein Gott des Feuers, des Gewitters und des himmlischen Luftbereichs. Zu einem solchen Wesen paßt nur das Brandopfer. Die wenigen bisher durch die palästinensischen Ausgrabungen zu Tage getretenen Andeutungen von Brandopfern und -Altären aus vorisraelitischer Zeit sprechen eben dafür, daß das Brandopfer wesentlich israelitischer Brauch wurde: ganz im Einklang mit Ri. 6 u. 13. 3. K. stellt als Erster den mykenischen oder altachäischen[1]) Einfluß an einem bestimmten wichtigen Punkt in die Geschichte der israelitischen Religion ein. Es betrifft eben das Brandopfer und die damit verknüpfte Gottesidee. Das Feueropfer kennt zwar schon der frühe babylonische Kult, ebenso den Himmelsgott. Es mag sein, daß schon in alter Zeit babylonischer Astralkult veredelnd und umgestaltend auf den kanaanitischen Kult der unterirdischen und irdischen Lokalnumina gewirkt hat. Weit kräftiger hat dann aber der mykenische Kult des himmlischen Zeus den kanaanitischen Kult des Ba'al, des Gottes des Fruchtlandes, beeinflußt und so dem Jahwismus vorgearbeitet. Bindeglied ist Kreta, dessen Kultureinfluß auf Palästina, nach den Ausgrabungen in Palästina zu schließen, etwa seit 1500 zu spüren ist. Die Funde in Kreta selbst zeigen nur Brandaltäre, dem des salomonischen Tempels entsprechend. Die in Kreta entdeckten, aber dort noch immer unerklärten „Weihehörner" auf den Altären sind die Vorbilder für die von der Zeit David's bekannten israelitischen Altarhörner geworden (157)[2]). Der mit den Israeliten in Kanaan einwandernde Jahwismus erhält an dem

1) Großmann, a. a. O., S. 6, scheidet seltsamerweise den mykenischen Einfluß auf die israelit. Religionsgeschichte aus.

2) Greßmann, S. 28, vertritt für die Deutung der israelitischen Altarhörner die Einschrumpfungstheorie; die „Hörner" sind ihm „die zum Ornament herabgesunkenen, ursprünglich auf den Altar gestellten Masseben". Autorität für diese Auffassung ist ihm der Kieler kirchengeschichtliche Professor Eichhorn.

von Kreta her importierten Brandopferdienst eine dem Wesen Jahwe's entsprechende Stütze, die für den Fortschritt der israelitischen Religion bedeutungsvoll wurde. Das sind verheißungsvolle Anfänge zu einer neuen Betrachtung der altisraelitischen Geschichte. Sie gehören in das Kapitel: Indogermanen und Semiten! Man redet soviel von der Bedeutung des Semitentums für die europäische Kulturwelt. Es läßt sich auch manches für das umgekehrte Verhältnis anführen! Das muß u. a. ein Blick auf die mykenische Kultur lehren, die K. mit Recht für die altisraelitische Geschichte herbeigezogen hat.

K. hält die Maṣṣeben für einen künstlichen Ersatz des Opfersteines (129). Da der Opferstein eine Gottesbehausung, ein Bethel ist, ist demnach die Maṣṣebe nichts anderes als ein Bethel. Ähnlich urteilt Graf Baudissin[1]). Aber hat die Gestalt der Maṣṣeben gar keine Bedeutung? K. fährt dann fort: „Mit dem Aufkommen des selbständigen Altars wird die Maṣṣebe mehr und mehr ... Symbol der Gottheit selber". Vielleicht ist aber dies das Ursprünglichere: Maṣṣebe und Numen sind identisch. M. E. sollten die Maṣṣeben einmal mit den Hermen und Obelisken zusammen untersucht werden. Ich fürchte freilich, daß bei unseren klassischen Archäologen und unseren Ägyptologen das Hermen- und Obeliskenproblem trotz reichlichem Tinteguß auch noch nicht ganz gelöst ist! Die Napflöcher dienten gewiß Libationszwecken. Daß aber auch die an der Seite einzelner heiligen Steine befindlichen Napflöcher den gleichen Zweck hatten (127), leuchtet nicht ein. Nach mündlicher Aussprache scheint K. jetzt mehr an eine symbolische Beziehung der seitlichen Napflöcher zu denken. Sie sind der Gottheit zu Ehren gestiftet, ohne eigentlich benutzt zu werden[2]). Das läßt sich eher hören.

Der 3. Aufsatz ist ein Wiederabdruck eines von K. veröffentlichten Leipziger Universitätsprogramms und dient dem Nachweis, daß der beim sogenannten Hiobsbrunnen stehende Stein „mit hoher Wahrscheinlichkeit" als der Schlangenstein, 1 Kön. 1, 9, zu gelten hat[3]).

Endlich der letzte Aufsatz beschäftigt sich mit den Kesselwagen des salomonischen Tempels. Zum Verständnis des sie betreffenden schwierigen Textes, 1 Kön. 7, 27—39, und zur Rekonstruktion der fraglichen Geräte zieht K. herbei: 1. das Kunstwerk des Glaukus (aus dem ausgehenden 7. Jahrh v. Chr.), 2. die Fundstücke von Kreta (aus dem Anfang des 1. Jahrtausend, spätestens aus dem 8. Jahrh. v. Chr.), 3. die cyprischen Kultusgeräte, nämlich den Fahrstuhl von Larnaka und den Fahrstuhl von Enkomi (Salamis), beides Bronze-Funde aus Gräbern der letzten Zeit der myke-

1) Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche[3] XII, 136. Benzinger, Hebr. Archäologie[2], 1907, S. 315 u. Greßmann, S. 26, deuten die Maṣṣeben als Miniaturberge. Anders letzterer ZATW. 29, 124.

2) Ähnlich läßt Greßmann, S. 25, manche Napflöcher einem Gelübde ihr Dasein verdanken.

3) Vgl. ZDMG., 62, S. 176.

nischen Kultur und bereits von Stade, ZATW., 1901, S. 152 ff., bei einer erneuten Untersuchung des Textes, 1 Kön. 7, 27 ff., verwendet. Das Besondere und Beachtenswerte an der Kittel'schen Nachprüfung des Textes, 1 Kön. 7, 27 ff., scheint mir darin zu liegen, daß ihm gelingt, die Gleichung מסגרת „wagrechte Schlußleisten" und שלבים „senkrechte und schräge Zwischenstäbe" plausibel zu machen. Zeuge für die „schrägen" Sprossen sind ihm die kretischen Funde. Für das Ganze vergleiche man die von K. S. 237 im Bilde gebotene Rekonstruktion der salomonischen Kesselwagen mit der von Stade a. a. O., S. 167. Nach K.'s eindringender Darstellung wird niemand mehr zweifeln, daß die Fahrstühle beim salomonischen Tempel kultische Symbole sind. Er wird auch Recht haben, wenn er sie für Symbole der regenspendenden Gottheit hält (242). Der ganze letzte Abschnitt war für den noch lebenden Stade berechnet. St. würde sich gefreut haben über die sachliche Vornehmheit der Diskussion!

Möge die gediegene Leistung K.'s ein Vorbild für die weiteren Beiträge zu der neuen alttestamentlichen Zeitschrift sein [1])!

G. Beer.

Acta Martyrum. Edidit [*et*] *Interpretatus est Franciscus Maria Esteves Pereira. I.* (*Corpus scriptorum christ. orient. — Scriptores aethiopici. Series altera — Tomus XXVIII.*) *Parisiis: C. Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz. MDCCCCVII. 276 S. u. 251 S. Mk. 20,80.*

Enthält die Geschichte der antiochenischen Märtyrer unter Diocletian. Den Wert dieser Literaturgattung zu beurteilen, bin ich nicht in der Lage; er scheint von A. Guérinot im Journ. asiat. Sept.—Oct. 1908, S. 293 ff. ziemlich hoch veranschlagt zu werden, und auf manches einschlägliche Buch weist ja auch Pereira hin. Und so mag es vielleicht auch der Mühe wert sein, einige wenige Worte an die äthiopische Übersetzung dieser Märtyrergeschichten zu knüpfen. Aus ihnen wird hervorgehen, daß wer Interesse an dieser Literaturgattung nehmen sollte, dasselbe auch an der äthiopischen Übersetzung noch reichlich betätigen kann.

Denn die Herstellung des äthiopischen Textes mit allen verfügbaren Mitteln zu unternehmen, hätte die Kräfte e i n e s, noch

1) Druckfehler. S. 27, Anm. 1. Die 6. Auflage von Baedeker, Palästina, stammt nicht von 1896, sondern von 1904. S. 52, Z. 3 v. o. ergänze „er" vor Jahwe. S. 104, Anm. sind die Worte לעשות ומפלא umzustellen. S. 106, Z. 4 v. u. lies Esr. 3, 3 statt 3, 2. S. 109, Anm. 1 lies Lev. 3, 2 statt 2, 3. Der Satz S. 153, Z. 9 v. o. wird mir nur verständlich, wenn statt „sehr wahrscheinlich" „wenig wahrscheinlich" gelesen wird.

dazu vielbeschäftigten Gelehrten, dem wir bereits sehr viel auf äthiopischem Gebiet verdanken, wohl allzusehr in Anspruch genommen. So ist das erste, bei weitem umfangreichste Stück, das Martyrium des Basilides (Fāsiladas) nur nach einer von 7 bekannten Handschriften herausgegeben. Auch der arabische Text, aus dem der äthiopische geflossen, ist nicht zu Rate gezogen. Also genug Gelegenheit, sowohl den vorliegenden äthiopischen Text, wie die lateinische Übersetzung nachzuprüfen und ersteren auf sein Verhältnis zur arabischen Vorlage zu untersuchen! Wenn wir z. B. auf S. 6, Zl. 24 lesen: ወረሰዮ ፡ ሥዩመ ፡ በኪዳነ ፡ ዚአሁ, was Pereira übersetzt: „et fecit eum praepositum pro se ipso", so vermute ich, daß hier bereits eine inneräthiopische Verderbnis vorliegt für ወረሰዮ ፡ ሥዩመ ፡ ኪዳነ ፡ ዚአሁ; falls nicht etwa schon der äthiopische Übersetzer sich seine unverstandene arabische Vorlage auf diese Weise verständlich zu machen gesucht hat. Denn ich nehme an, daß im arabischen Text gestanden hat: وجعله ولىّ عهده „und er machte ihn zu seinem Thronfolger". Wenn ferner S. 14, Zl. 19 ወኮነ ፡ ዕቤረ übersetzt wird „et erat orphanus", so ist das nach unserer bisherigen Kenntnis schwerlich zulässig. Wie der Text herzustellen, weiß ich nicht; aber die Heranziehung weiterer äthiopischer Handschriften und der arabischen Vorlage dürfte Aufschluß geben, wie dieses ዕቤር (das in der Parallelstelle S. 133, Zl. 34 fehlt) zu beurteilen ist. Unverständlich im Zusammenhange der Erzählung sind mir auch die Worte S. 37, Zl. 29: ወይቤሎ ፡ ስማዕ ፡ ነገሮ ፡ ለዮስጦስ ፡ ፫ተ ፡ ምዕረ ፡፡ „et is ter dicet (?) Justo: „Audi eius verba" ". Dies könnte noch viel weiter ausgeführt werden. — Auch bei der Herausgabe des angehängten Gedichtes (Effigies Basilidis) ist von acht bekannten Handschriften nur eine benutzt worden. Ob wohl noch mehr Handschriften die Formen Str. 1 ኢይምዓኒ „damit mich nicht besiege", Str. 8 እከዑ „ich gieße aus" bestätigen würden? Und ob der 3. Vers von Str. 3 wirklich so in Ordnung ist, wie Pereira ihn herausgegeben und übersetzt hat? Nur die Übereinstimmung mehrerer Handschriften und die Unmöglichkeit einer annehmbaren Konjektur (ባሕርይ für ባህ??) könnte mich bestimmen, an der verrenkten Lesung dieser Handschrift festzuhalten (ፋሲለደስ ፡ ሥርገው ፡ ከመ ፡ ባህ ፡ ስምከ ፡ አክ ሊለ ፡ ተድላ ፡፡ „Basilides; ave! nomen tuum ornatum est sicut

corona deliciarum"). — Aber nicht bei allen Stücken dieser Sammlung ist das noch vorhandene, benutzbare Material so zahlreich wie hier; und von einigen Stücken ist bisher nur die eine, von Pereira benutzte Handschrift bekannt.

Ich hebe noch aus dem dritten Stück, dem Martyrium des Theodor Anatolius, ein paar Kleinigkeiten heraus. Der Märtyrer heißt hier በናዮሌዎስ, also noch mit dem koptischen Artikel, während ihn die beiden früheren Stücke መሥራቅዩ bezw. ስራቅዩ nennen. Von den zwei bekannten Handschriften hat der Herausgeber eine benutzt. Daß der äthiopische Text aus einem arabischen geflossen, dürfte Herausgeber mit Recht behaupten. Inzwischen ist, wie ich der erwähnten Rezension A. Guérinot's entnehme, die koptische Übersetzung dieser Märtyrergeschichte erschienen. Vielleicht wird es diese Übersetzung bestätigen, wenn ich an Stelle des sehr bedenklichen ወሀለውዎ S. 125, 31 „et adstiterunt ei" ziemlich zuversichtlich vorschlage ወላሕውዎ „und sie betrauerten ihn"; ebenso lese ich für das unmögliche ይለቡዎሙ S. 126, 27 „et illi edocebant eos": ይለቡስዎሙ „und sie bekleideten sie". Eigentümlich ist in diesem Stück S. 133, 25 u. 138, 23 der Gebrauch von ፀር im Sinne von „Truppen": አስተጋባእኩ : ፀረ : ብዙኃ : ወመጻእኩ : እትቃተለክሙ „ich versammelte zahlreiche Truppen und kam, euch zu bekämpfen". እስመ : አልቦ : ዘይሠዐር : መንግሥተ : ወክቡረ : ዘእንበሌሁ S. 140, 5 „quia non est qui constituat (?) regnum et honorem absque eo". Dachte Übersetzer etwa an ዘይሠርዖ?

Etwa die größere Hälfte des Werkes habe ich durchgelesen und könnte noch manche textkritische Bemerkung hinzufügen. Und auf manche fernere mir nicht beantwortbare Frage würde ich in einem kritischen Apparat und einer kritischen Bearbeitung gern Antwort suchen.

F. Praetorius.

Kleine Mitteilungen.

Berichtigungen zu Bacher, Jüdisch-Persisches aus Buchârâ, ZDMG. 55, S. 256. — بركش ist Schreibfehler für تركش Köcher. Zwei im Hebräischen bewanderte Teheraner Juden übersetzten להבת 1 Sam. 17, 7 mit „Flamme", was es ja eigentlich bedeutet, und konnten nicht recht begreifen, was die Flamme einer Lanze sein könnte. Ich denke, daß der jüdisch-persische Dichter ebenso wie meine beiden Freunde hier das Wort nicht recht verstand und dafür Köcher setzte.

Ein von نماز herkommendes Verb نماختن existiert nicht! Jenes נַמַאכֹתַה ist vielmehr als نواخته aufzufassen, also als Partizip von نواختن, (Musik) spielen, (Trommel) schlagen, usw. Zwei Belege, die ich gerade bei der Hand habe, sind: *mūsīq-i salām newāḫteh šud*, die Salām-Musik (Hymne) wurde gespielt (Teheraner Zeitung Irān, September 26, 1898); *kūs newāḫteh*, Trommel geschlagen (Oskar Mann's Ba'd Nādirījeh, S. 1, Z. 17—18).

דָארְיַיה הא נַמַאכֹתַה ist aufzufassen als دايرهها نواخته. *Darījeh* ist populäre Aussprache von *dājireh*, ein Tamburin (1 Sam. 18, 6).

همتور ist همين طور „in dieser Weise", „so"; also *hamīn ṭōr šud* = so geschah es.

In dem Satze „*Bigirift Dāūdrā . . . . . murd*" lese ich für بيجق پجق, was wahrscheinlich für بيشك „ohne Zweifel" steht; der Satz würde dann sein: „er fing den David, und um über (seine) Absicht ohne Zweifel (sicher) zu sein, warf er ihn gebunden unter eine Olivenölpresse, wo er unter Marterqualen starb".

A. Houtum Schindler.

Verzeichnis der seit dem Erscheinen des letzten Heftes bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente in Verbindung mit *Arthur Ungnad* und *Hermann Ranke* herausgegeben von *Hugo Gressmann*. 2 Bdd. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909. XIV, 253. XII, 140 S. 14,40, geb. 17 *M.*

Gelbhaus, S. – Der alte Orient und das Auftreten und Wirken Serubabels. (Zur Geschichte und Literatur des zweiten jüdischen Staatswesens.) Leipzig und Wien, Breitenstein, 1909. 86 S. 1,80 *M.*

Hartmann, Richard – Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte. Mit 5 Lichtdrucktafeln. (Zur Kunstgeschichte des Auslandes, Heft 69.) Strassburg, J. H. Ed. Heitz, 1909. 73 S. 4,50 *M.*

Mülinen, E. Graf *von* – Beiträge zur Kenntnis des Karmels. Mit 2 Taf. u. 122 Abbild. Separatabdr. a. d. Zeitschrift d. Deutschen Palästina-Vereins Bd. XXX u. XXXI. Leipzig, in Komm. bei K. Baedeker, 1908. IV, 349 S.

*The Naḳā'iḍ of *Jarīr* and *al-Farazdaḳ* edited by *Anthony Ashley Bevan*. Vol. II, Part 2. Leiden, E. J. Brill, 1909. VI S. u. ٧١٨—٩٠٧. 4°.

Kahle, Paul – Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Egypten. (Neuarab. Volksdichtung aus Egypten, hrsg. v. Paul Kahle, Heft I.) Leipzig, Rud. Haupt, 1909. 49 S.

Carra de Vaux, Baron – La Doctrine de l'Islam. (Études sur l'histoire des religions, 3.) Paris, G. Beauchesne & Cie, 1909. IV, 319 S. 4 *fr.*

**Vallée Poussin, L. de la* – Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique. Leçons faites à l'Institut Catholique de Paris en 1908. (Études sur l'histoire des religions, 2.) Paris, G. Beauchesne & Cie, 1909. VII, 420 S. 4 *fr.*

Winkler, Heinrich – Das Baskische und der vorderasiatisch-mittelländische Völker- und Kulturkreis. Breslau 1909. 52 S. 4°.

Abgeschlossen am 26. VI. 1909.

Rāma's Manmathonmathana.

Herausgegeben von

Richard Schmidt.

Unter den Sanskrit-Manuskripten aus Vāman Śāstrī Islāmpūrkar's Besitz, die ich für Rudolf Haupt katalogisiert habe, befindet sich auch eine gut geschriebene, von zweiter Hand sorgfältig durchkorrigierte, moderne Nāgarī-Handschrift im Formate von $10 \times 15\,^1/_2$ cm, die auf 36 Blättern einen recht seltenen Text enthält: den *ḍima* „*Manmathonmathana*". Aufrecht verzeichnet nur ein einziges Manuskript davon, C. C. II, 99, aus R. G. Bhandarkar's List of Sanskrit Manuscripts in Private Libraries in the Bombay Presidency, Part I, Bombay 1893, p. 77, und auch sonst ist von den Vertretern der mit *ḍima* bezeichneten Gattung des indischen Dramas meines Wissens bisher noch gar nichts bekannt geworden, wenn wir von ihrer knapp genug gefaßten Beschreibung bei den Poetikern absehen. Nun sind ja freilich die allermeisten indischen Dramen, besonders aber die *uparūpaka*'s, nach unserem Geschmacke nichts weniger als dramatisch, sondern mögen allenfalls als Lesedramen passieren. „Le ḍima, le samavakāra, l'īhāmṛga ne sont plus . . . que des formes vides, et personne ne songe à les ressusciter" sagt S. Lévi, Théatre indien p. 153. Wenn ich trotzdem den vorliegenden Text veröffentliche, so geschieht es aus dem Grunde, weil wie gesagt die Kunstform des *ḍima* noch unbekannt ist, nicht aber, weil ich dem Stücke großen Wert beilege. Ich billige die Bescheidenheit seines Verfassers, die diesem die captatio benevolentiae IV, 40 diktiert hat: *manovinodanāyaitad ātmanō racitaṃ mayā*.

Nun hat es mit unserem *ḍima* eine eigene Bewandtnis! Der Autor gebraucht diese Bezeichnung selber in der *prastāvanā*; und er mußte es ja wissen. Sehen wir uns aber die Gewährsmänner in Sachen Dramaturgie an, die doch auch etwas davon verstehen und für uns *pramāṇam* sind, so finden wir, daß das *Manmathonmathana* nicht recht zu ihrer Beschreibung passen will. Die Angaben des *Bhāratīyanāṭyaśāstra* (ed. Bombay 1894, p. 202, v. 130 ff.), des *Daśarūpa* (III, 51 ff.) und des *Sāhityadarpaṇa* (ed.

Bombay 1902, VI, 241 ff.) sind darin einig, daß im *ḍima* sechszehn Helden auftreten, und zwar Götter, Gandharven, *Yakṣa*'s, *Rākṣasa*'s, Gespenster, Geister, *Piśāca*'s etc.; daß von den *rasa*'s *śānta*, *hāsya* und *śṛṅgāra*, von den *vṛtti*'s die *kaiśikī*, von den *saṃdhi*'s der *vimarśa* und außerdem von den *arthopakṣepa*'s *viṣkambhaka* sowie *praveśaka* verpönt sind[1]) und daß die Anzahl der Akte vier beträgt. Blendwerk, Zauberei, Kämpfe, Wutausbrüche, Sonnen- und Mondfinsternisse bilden einen Hauptbestandteil des *ḍima*; seine Fabel soll berühmt und allbekannt sein. Letzteres trifft bei dem *Manmathonmathana* zu; wie wir aber sechszehn Helden zusammenbringen sollen, weiß ich nicht; wir müßten denn von den 25 männlichen Personen des Stückes Madana, Madhu, Indra, Puṣpadanta, Himālaya, Ṛtambhara, Satyaṃbhara, Tāraka, Śukra, Nanda, Ānanda, Sīsara, Nārada, Parvata, Nandin und Hara auswählen; und was den *viṣkambhaka* und *praveśaka* anlangt, so finden wir diesen zu Beginn des zweiten, jenen am Anfang des vierten Aktes! Offenbar liegt hier ein Widerspruch vor, wir können ihn aber bei dem mangelhaften Material nicht beheben; und so müssen wir die Tatsache einfach als solche hinnehmen. Das Schulbeispiel für den *ḍima* ist *Tripuradāha*: nur schade, daß wir davon nichts weiter kennen als den Titel!

Der Verfasser gibt im Stücke einige spärliche Notizen, die uns nicht viel nützen, zumal er den Allerweltsnamen *Rāma* führt. Er war der Sohn des *śrotriya Śrīnātha*, ein angesehenes Glied der Brahmanenfamilie der *Kauśikāyana*'s, und, wie die Schauspielerin andeutet, in der Logik gut geschult, aus welcher Tatsache die Dame den absonderlichen Schluß zieht, daß es ein großes Wunder sein müsse, wenn ein solcher Mann dabei zugleich ein bedeutender Dichter sei. Das Stück ist aufgeführt vor dem Publikum, das sich im Hofe des Tempels des *Jagatkāraṇa Sāraṇośa* versammelt hatte; vollendet ist es — falls wir in der Unterschrift wirklich die Hand des Verfassers und nicht vielmehr die eines Abschreibers sehen wollen — am dreizehnten Tage der hellen Hälfte des Monats *bhādra* im Vikrama-Jahre 1742; nach Kielhorn's freundlicher Mitteilung = Dienstag, 19. September 1820. Wer ist nun jener *Jagatkāraṇa Sāraṇośa*? Da es nicht gelingen will, einen Fürsten dieses Namens nachzuweisen, habe ich im Texte *Sāraṇeśa* geschrieben, welches Wort nach den Wörterbüchern einen Berg bezeichnet. Aufrecht, auf dessen Angaben sich diese wahrscheinlich stützen, erwähnt im Kataloge der Oxforder Sanskrithandschriften p. 149[b] einen *Giriśa Sāraṇeśa* als einen der vielen Punkte, die *Raghunātha* in dem Gedichte *Rasikaramaṇa* seinen Helden, den großen Viṣṇu-Anbeter *Durvāsas*, besuchen läßt. Da nun unmittelbar darauf der *Arbudācala*, „ubi Śiva Achaleśa colitur", erwähnt wird, so beweist das, daß jener Vaiṣṇava eben auch Heiligtümer

1) Diese Bestimmung fehlt im Daśarūpa.

der Śaiva's aufsuchte, und macht es zum mindesten wahrscheinlich, daß der *Girīśa Sāraṇeśa* und der *Jagatkāraṇa Sāraṇeśa* mit dem *Śiva Acaleśa* auf eine Stufe zu stellen sind. *Sāraṇeśa* mag ein Berg sein: vor allem aber wird damit ein *Tempel des Śiva* bezeichnet. *Girīśa* bedeutet ja „mountain-lord, *Śiva*". Dieser Gott wird in der *nāndī* angerufen: es paßt dazu, wenn das Stück in seinem Heiligtume aufgeführt wird. Ist aber der *Jagatkāraṇa Sāraṇeśa* in unserem *ḍima* identisch mit dem *Girīśa Sāraṇeśa* bei *Raghunātha*, so ist damit das Stück lokalisiert. *Girīśa Sāraṇeśa* wird nun im zwölften Kapitel von *Raghunātha*'s Gedicht erwähnt und gehört zu den heiligen Stätten des *Madhyadeśa*. Der Pilger kommt von *Puṣkaratīrtha*, dem heutigen Pokhar, und geht über *Girīśa Sāraṇeśa* nach *Arbudācala*, dem Berge *Arbuda*, dem heutigen Abu. Es würde also der Tempel des *Jagatkāraṇa Sāraṇeśa* und der Verfasser unseres Stückes — dieser allerdings nicht mit zwingender Notwendigkeit — nach dem Madhyadeśa zu verlegen sein.

Über die Diktion des Stückes wird sich am besten der Leser selber sein Urteil bilden; ich brauche ihm die Überraschung z. B. über metrische Absonderlichkeiten nicht vorwegzunehmen. Nur vom Prākṛt möchte ich bemerken, daß ich lange geschwankt habe, ob ich die konsequent wiederkehrenden falschen Formen wie *karissāmi* oder *kuhuma*, *kuhumāṇi* beibehalten oder aber den Regeln der Grammatiker gemäß ändern sollte. Schließlich habe ich mich mit Vorbehalt für letzteres entschieden und zwar aus dem Grunde, weil ich sah, daß die Überlieferung des Prākṛt's in unserem Stücke zwar nicht schlechter, aber auch nicht besser sei als in anderen Handschriften. Für etwas Unantastbares halte ich jedoch die Absolutiva auf *āṇa*, die ja eigentlich für die Śaurasenī nicht erlaubt sind (Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 584); ich denke mir nämlich, unser Autor war ein Mahratte, dem die Absolutiva seiner Muttersprache natürlich geläufiger waren als die des Prākṛt. Möglich ist dabei selbstverständlich immer noch die Annahme, daß seine mangelhafte Kenntnis die verpönten Formen verschuldet hat.

Von seltenen resp. im pw fehlenden [°] oder noch nicht belegten [*] Wörtern habe ich mir die folgenden angemerkt: °*akharakara* (Mond), *acivaruci* (Blitz), **abhramuvallabha* (Indra's Elefant), °*āṣṭāpada* (achtfüßig), °*ucchodhay* (läutern), °*uttarāṅgam* (Teil der Tür? pw hat **uttaraṃgam*, „Sturz einer Tür"), °*upaviṇṇana* (Besingen), **kāsara* (Büffel), °*jhāṭkṛta* (Sausen), **dhārāla* (im Prākṛt, in Reihen sich bewegend), °*dhaurita* (Trab; pw **dhorita*, **dhauritaka*), °*nālina* (Taglotus =), **palyāṇa* (Sattel), °*pāṅkaja* (Lotus =), **pārāpata* (Turteltaube), *pūrvadeva* (= *asura*), °*bṛṃhaṇam* (Trompeten des Elefanten), **brahmavṛkṣa* (Butea frondosa), °*bhuliṅga* (ein best. Vogel), °*viṇṇnīti* (?), *satatayati* (Wind), °*sāmantya* (Statthalterposten), °*sauparṇaka* (Garuḍa =), *himarocis* (Mond).

Die folgenden Versmaße sind in unserem Drama verwendet:

1) *Śloka*: I, 1. 16. 27; II, 7. 20; III, 6. 19. 35; IV, 25. 36. 38. 40.
2) *Āryā*: I, 6; III, 16. 32; IV, 11.
3) *Āryāgīti*: II, 1 (?); IV, 14.
4) *Vaitāliya*: IV, 28. 32.
5) *Rathoddhatā*: II, 15. 22; III, 27; IV, 34. 35. 37.
6) *Śālinī*: II, 21; III, 3. 7. 20. 25; IV, 3.
7) *Upajāti*: III, 10. 12. 21. 29; IV, 18. 29.
8) *Indravajrā*: III, 11.
9) *Svāgatā*: III, 14; IV, 27.
10) *Upendravajrā*: III, 17; IV, 7.
11) *Aupacchandasikam*: I, 7. 17. 18; II, 8; III, 23; IV, 5. 9. 16. 21. 30. 31.
12) *Vaṃśasthā*: I, 3 (?).
13) *Bhujaṃgaprayāta*; II, 4. 5. 6.
14) *Indravaṃśā*: III, 13.
15) *Puṣpitāgrā*: I, 21; II, 17; III, 9; IV, 10.
16) *Mañjubhāṣiṇī*: I, 2; IV, 2.
17) *Praharṣiṇī*: I, 8. 15. 20.
18) *Vasantatilakā*: III, 1.
19) *Mālinī*: I, 22; IV, 6.
20) *Hariṇī*: I, 5. 26.
21) *Pṛthvī*: I, 4. 9; III, 5; IV, 23. 24. 26.
22) *Śikhariṇī*: I, 19. 23. 24; II, 2. 9. 12. 13. 14. 16. 18. 19. 23; III, 24. 28; IV, 8. 12. 13. 15. 17. 33.
23) *Mandākrāntā*: II, 25; III, 2.
24) *Sārdūlavikrīḍita*: I, 10. 12. 13. 25; II, 10; III, 4. 8. 15. 18. 22. 26. 34; IV, 1. 4. 20. 22. 39.
25) *Sragdharā*: I, 11. 14; II, 3. 11. 24; III, 30. 31; IV, 19.

Strophe III, 33 ist ein Gemisch aus Svāgatā (1 + 3) und Rathoddhatā (2 + 4).

Der Inhalt des Stückes ist kurz folgender: Nach dem einleitenden Gebete, welches voller Beziehungen zu dem Drama ist, tritt der Schauspieldirektor auf und freut sich der Pracht des jungen Tages, Strophe 2—4. Er sieht darin eine Veranlassung, die Mitglieder seiner Truppe, die voller Eifer sind, ihre Rollen zu spielen, anzuweisen und will daher zunächst mit seiner Frau die Aufführung „deichseln". Er ruft sie also aus dem Ankleidezimmer auf die Bühne und fragt sie, ob ihr der Inhalt des Schreibens bekannt sei, den ein vom Publikum abgesandter Mann ihm überreicht habe. Auf ihre unzulängliche Antwort hin belehrt er sie, daß der Dichter Rāma, die Zierde der Familie der Kauśikāyana's, einen Ḍima mit dem Titel „Manmathonmathana" veröffentlicht habe, der vor dem Publikum im Tempelhofe des Jagatkāraṇa Sāraṇeśa aufgeführt werden solle. Den Einwand der Schauspielerin, daß es doch sehr wunderbar zugehen müsse, wenn ein Mann, der seinen

Verstand durch eingehende Beschäftigung mit der Logik geschärft habe, daneben auch noch ein guter Dichter wäre, weiß der Schauspieldirektor durch den Hinweis darauf zu entkräften, daß ja aus demselben Ozean, aus dem das weltvernichtende kālakūṭa-Gift stammte, auch der Nektar hervorgegangen sei, von dem ein Tropfen genügte, um den Tod zu überwinden. In diesem Augenblick hört man hinter der Szene eine dhruvā-Strophe singen, die das Auftreten des Liebesgottes ankündigt. Damit endet das Vorspiel.

1. Akt.

1. Szene. Der Liebesgott tritt auf, von Madhu, dem Frühling, und Makaranda, dem Blumendufte, begleitet. Madhu fragt, ob der (noch nicht näher gekennzeichnete) Befehl Vāsava's wohl zur Ausführung kommen werde. Kāma hält das für eine Kleinigkeit. Hat er doch schon manchen klugen, geläuterten Mann unterjocht, sind doch selbst die Schöpfer der drei Welten, von dem Seitenblick einer Schönen getroffen, zu Falle gekommen, wozu seine zahlreichen, starken Waffen nicht wenig beitragen: der Frühling, das Summen der Bienen, der Ruf des Kokila, der Mondschein, das Zusammentreffen der Liebenden, der sanfte Wind vom Malaya und der Duft der Lotusblumen. Kāma hat von Indra's Freunde Pravara die Weisung erhalten, schleunig zu erscheinen, da mit seiner Hilfe ein gewisser Büßer (d. h. Śiva) aus seiner Askese aufgescheucht werden solle. Er läßt sich daher von Makaranda nach dem Götterhain Nandana führen, dessen Nähe sich durch all die schönen Dinge ankündigt, die in den Strophen vakṣaḥpakṣam abhi kṣato, udghoṣais tāratāraiḥ, kalpān kalpitapūrane und viddhāḥ ketakakunta° beschrieben werden; er tritt ein und findet auch gleich den Gesuchten.

2. Szene. Indra sitzt sorgenvoll und entkräftet auf seinem Throne und klagt dem Götterlehrer Vācaspati sein Leid, daß der verruchte Tāraka in seiner unersättlichen Gier die Herrschaft über die drei Welten erstrebe, ja ihm, Indra, gleich sein wolle. Deshalb wünschten die Götter nach dem Rate des Pitāmaha einen Anführer zu finden, der Tāraka besiegte. Indra sendet seinen Späher Kalaviṅkaka nach dem Himālaya, um zu ergründen, ob die Tochter des Fürsten der Berge dem Śiva recht aufwartet; danach fragt er Vācaspati, wie man es wohl anfangen müsse, diesen ganz in Askese versunkenen Büßer aus seiner Kasteiung aufzustören und ihn dem Sinnengenusse zugänglich zu machen, da ihm ja anscheinend weder mit den Lockungen dieser Welt noch mit Gewalt beizukommen sei. Bṛhaspati meint, vielleicht vermöchte das der Liebesgott, der ja sogar Brahman in die eigene Tochter verliebt gemacht habe. Die Türhüterin meldet, daß Kāma, von Madhu gefolgt, draußen warte; Indra heißt sie, ihn hereinzulassen.

3. Szene. Kāma begrüßt Indra und fragt ihn, weshalb er ihn durch Pravara habe rufen lassen. Auf Indra's Erwiderung, er wünsche ihn in einer Sache zu verwenden, die nur er allein zu

einem glücklichen Ende führen könne, rät Kāma zunächst, Indra sei wohl unglücklich verliebt; er wird jedoch eines anderen belehrt (in der leider fehlenden vierten Zeile der Strophe surapa kim apaviddho), worauf er seine Macht so herausstreicht, daß Indra neuen Mut bekommt, in Gedanken sich schon am Ziele sieht und Kāma nun mitteilt, weshalb er ihn habe kommen lassen: der Herr der Daitya's, der verruchte Tāraka, habe die drei Welten so gut wie sicher in der Hand und spiele sich im Götterhaine schon als Herrn auf, indem er dort alle die Freuden koste, die dem Gebieter über die drei Welten vorbehalten seien. In ihrer Not hätten sich die Götter an Brahman gewandt und diesem durch Bṛhaspati sagen lassen, Tāraka hätte sie bereits um alle Freuden gebracht und suchte sie zu töten; er möchte einen Rat geben, wie sie gerettet werden könnten. Da hätte Pitāmaha sagen lassen, Tāraka müßte durch den Feldherrn besiegt werden, der aus der Ehe zwischen Śiva und der Tochter des Himālaya hervorginge. Dies zu ermöglichen, sähen sie kein anderes Mittel als den Beistand des Liebesgottes; denn nur dieser sei imstande, den fest auf die Askese gerichteten Sinn Śiva's ins Wanken zu bringen. Kāma erklärt das für eine Kleinigkeit, zumal es sich hier nicht um Leute wie Ṛṣyaśṛṅga handele, die von der Liebeslust noch nichts wüßten, sondern um einen Gott, der von der Liebe schon gründlich gekostet hätte. Kurz, er verbürgt sich dafür, daß Śiva den Reizen der Pārvatī erliegen werde. Indra entläßt den Liebesgott hocherfreut mit einem Segenswunsche für ein glückliches Gelingen, der allerdings fataler Weise zugleich ein böses Omen enthält: bhavate bhadraṃ bhavatāt, worunter man bekanntlich ebensogut das Gegenteil, bhavate 'bhadraṃ bhavatāt, verstehen kann, weshalb er es schnell in bhadraṃ bhavate bhavatāt verbessert.

2. Akt.

1. Szene. Wir sehen Kalaviṅkaka, den Späher Indra's, auf dem Wege nach dem Himālaya, um das Tun und Treiben von Śiva und Pārvatī auszukundschaften. Er ist entzückt von der Schönheit der Landschaft, die ihm mehrere Strophen entlockt: er besingt die Wasserfälle der Gaṅgā, den ohne künstliche Zutaten möglichen Genuß der Siddha-Frauen, das duftende Harz der Bäume, an denen sich gewaltige Elefanten gescheuert haben, das Säuseln im Röhricht und das Summen der Bienen, die sozusagen den Gesang vollenden, den die durch das Gebrüll der Löwen erschreckten Kiṃnara-Frauen unterbrochen haben, und schließt endlich aus dem Vorhandensein mannigfacher Vögel, daß ein See und ein Wald auf dem Gipfel in der Nähe sein müsse und daselbst im Dickicht der büßende Śiva.

2. Szene. Er sieht den Diener des Śiva kommen, Puṣpadanta, und beschließt, ihn durch Annahme einer anderen Gestalt und eines anderen Namens zu täuschen, was er trotz der Allwissenheit des Puṣpadanta leicht bewerkstelligen zu können glaubt, da selbst ein

Schwacher mit List sogar Mächtige zu hintergehen vermöge. Puṣpadanta, der bei seinem Auftreten in Gedanken an Śiva versunken ist, wird von ihm in der Gestalt eines Heiligen begrüßt, und richtig hält ihn jener für einen Śaiva, da er die Abzeichen eines solchen trägt: auf der Stirn das mit Asche gemalte Zeichen, den Dreizack und den Rosenkranz. Auf seine Frage nach Namen und Zweck seines Kommens stellt sich Kalaviṅkaka als Māṭharāyaṇi, den Sohn des Maṭhara, vor, der für Himālaya eine wichtige Meldung zu überbringen habe. Er fragt, welche Diener Śiva um sich habe und ob auch eine Dienerin darunter sei, worauf ihm der Bescheid wird, daß seit der Einäscherung der Dakṣa-Tochter von einer Dienerin bei Śiva keine Rede sein könne. Danach entfernt sich Puṣpadanta, um in Śiva's Auftrag Wasser aus der Gaṅgā zu holen, während Kalaviṅkaka, immer noch als Māṭharāyaṇi, sich auf den Weg zum Himālaya macht, dessen Behausung er an der Pracht erkennt. Der Reihe nach beschreibt er die Wohnung, die Elefanten, die Pferde und die Wächter, welch letztere nicht einmal eine Fliege hineinlassen.

3. Szene. Er begrüßt die Wächter mit einem Segenswunsche; der oberste unter ihnen, Raivatika, ist nicht wenig bestürzt, daß er versäumt hat, dem Heiligen zuerst seinen Gruß entboten zu haben; er entschuldigt sich und fragt nach seinem Begehr, worauf Māṭharāyaṇi ihn ersucht, ihn bei Himālaya zu melden. Dieser zeigt bedeutend mehr Zuvorkommenheit als sein Diener, als er hört, daß ein Heiliger draußen steht; erhebt sich eilfertig, befiehlt seinen Kollegen Mandara, Mānasottara, Pāriyātraka und Gandhamādana, höchst eigenhändig die Gastgeschenke herbeizuholen, und eilt nach der Tür, um den Heiligen unter wortreichen Komplimenten zum Setzen zu nötigen. Auf seine Frage nach den Wünschen seines Gastes gibt dieser zunächst nur geheimnisvolle Andeutungen, um Himālaya neugierig und ängstlich zu machen, bis er endlich mit der Sprache herausrückt: Brahman hat kürzlich unter der Schar der Heiligen, Bhṛgu. Bharadvāja, Pulastya etc., den frommen Satyanetra nicht gesehen. Auf seine Frage, wo er denn sei, können die Heiligen keine Auskunft geben, worauf Brahman durch einen Kundschafter erfährt, daß Satyanetra, der sich auf dem Gipfel des Himālaya kasteit hatte, von diesem, ohne sein Ziel erreicht zu haben, in Eiswasser aufgelöst worden ist. Wenn das auch ohne Vorwissen geschehen ist, hat doch Himālaya damit einen Brahmanenmord begangen, weshalb er der Oberherrschaft über die Berge und aller Majestät verlustig gehen soll. Himālaya ist darob ganz entsetzt! Māṭharāyaṇi fügt noch hinzu, er habe voll Mitgefühl Brahman gefragt, ob es da keinen Ausweg gebe, worauf ihm dieser geantwortet habe, ja, wenn Śiva die Tochter des Himālaya zur Frau nähme. Seufzend erinnert dieser daran, wie schwer es sein werde, dem im höchsten Grade der Liebe abholden Śiva diese Sache vorzutragen; außerdem paßte seine Tochter in ihrer jugendlichen

Frische und Anmut nicht zu dem Gotte mit seinen grausigen Attributen. Trotzdem will er sein Heil versuchen und nimmt Mātharāyaṇi's Vorschlag an, seine Tochter abzuordnen, um Śiva aufzuwarten. Der Heilige will erst noch die beiden Gandharven Ṛtaṃbhara und Satyaṃbhara, die Śiva zu besingen kommen, nach den Neuigkeiten bei den Göttern fragen und dann in die Welt der Himmlischen zurückkehren, während Himālaya geht, um seine Tochter zu Śiva's Bedienung abzuschicken. Damit schließt der Viṣkambhaka.

4. Szene. Es treten die beiden Gandharven auf, die sich zunächst über die wunderbare, die Kontraste in der Tierwelt aufhebende Kraft der Askese Śiva's unterhalten, die bewirkt, daß Kuh und Tiger, Gazelle und Löwe, Maus und Schlange, Hund und Katze einträchtiglich beieinander wohnen. Da sehen sie Pārvatī mit ihren beiden Freundinnen Jayā und Vijayā Blumen im Walde pflücken; sie beschließen, sie bei ihrem kindlichen Geplauder zu belauschen. Sie hören, wie Pārvatī ihre Gespielinnen anweist, was für Blumen sie sammeln sollen, wobei sie von Jayā getadelt wird, daß sie ihr die dornigen Sträucher überläßt und sich selbst die dornenlosen mit wohlriechenden Blüten vorbehält. Vijayā sekundiert ihr, indem sie sagt, sie selbst müsse geruchlose Blumen sammeln. Pārvatī winkt lächelnd ab und geht von einem Blütenstrauch zum andern, was Ṛtaṃbhara veranlaßt, sie mit einer Biene zu vergleichen, während Satyaṃbhara den Wind besingt, der aus Mitleid mit den zarten Schönen die blütenbedeckten Zweige so tief niederbeugt, daß die Mädchen die Blumen sammeln können, ohne sich hochrecken zu müssen. Inzwischen schicken sich diese an, ein Hochzeitsspiel zu beginnen. Pārvatī erklärt einen jungen Mango für ihren Sohn, der als Freier auftreten soll, und eine Phalinī für die Tochter der Jayā, die die Braut abgeben soll; sie will die Hochzeit der beiden in Szene setzen. In die Versprechungen, die nun die beiden „Mütter" machen, redet fortwährend Jayā hinein, die lieber die Hochzeit von Pārvatī und Śiva feiern möchte, worüber Pārvatī erst beschämt ist, um schließlich wegzugehen, da sie sich über den Scherz der Freundin böse zeigt. Auch die beiden Gandharven entfernen sich, um Śiva aufzusuchen.

3. Akt.

1. Szene. Śaṅkukarṇa kommt, die Kriegstrommel rührend, um den Kriegern Tāraka's dessen Befehle kundzutun: wer nicht auf dem Plane erscheint, sobald er den Trommelschall vernommen hat, soll es mit dem Leben büßen. Darum sollen alle wohlbewaffnet sogleich antreten. Wem es verwunderlich erscheinen sollte, daß jetzt noch ein Angriff erfolgen könnte, nachdem Tāraka die drei Welten unterjocht hätte, dem sei verraten, daß die beiden Gefolgsmänner desselben, Huṃjara und Tuhuṇḍa, in der Gestalt der beiden Gandharven Ṛtaṃbhara und Satyaṃbhara und unter dem Vorwande,

Śiva etwas vorzusingen, sich nach dem Himālaya begeben hätten; hier hätten sie einen Mann ausfindig gemacht, der sich in der Verkleidung als Heiliger um die Vernichtung aller Dānava's bemühte. Sie hätten alles Tāraka gemeldet; außerdem höre man, daß die Götter sich in Satyaloka befänden. Deshalb habe Tāraka an alle den Befehl ergehen lassen, die Unsterblichen auszurotten. Man hört nun hinter der Szene Kommandorufe, daß die Elefanten gesattelt, die Rosse aufgezäumt, die Wagenpferde angeschirrt und die Fußsoldaten aufgestellt werden sollen. Śaṅkukarṇa ersieht daraus, daß die Befehle Tāraka's stracks ausgeführt werden und meldet es diesem.

2. Szene. Tāraka ist von der Fülle seiner augenblicklichen Obliegenheiten so in Anspruch genommen, daß er sich erst besinnen muß, welchen Auftrag er eigentlich Śaṅkukarṇa gegeben hat. Er spricht dann, nachdem er dessen Meldung von der Mobilmachung der Truppen entgegengenommen hat, seine Verwunderung darüber aus, daß sein an Indra abgesandter Bote Pramada so lange ausbleibt. Aber schon tritt dieser auf.

3. Szene. Pramada bekundet, daß er von Amarāvatī komme und den Auftrag des Königs Tāraka ausgeführt habe, und läßt sich bei diesem durch die Türhüterin Madanamañjarī anmelden, worauf er schleunigst vorgelassen wird und seine Erlebnisse bei den Göttern mitteilt. Als dort irrtümlich gemeldet wurde, Tāraka komme anstatt ein Gesandter des Tāraka, gab das eine solche Aufregung, daß die Götter, wie sie mit allen Zeichen des Schreckens zu ihren Frauen stürmten, bei diesen Fehlgeburten verursachten! Nachdem sich dann die Alarmnachricht aufgeklärt hatte, richtete Pramada seine Botschaft aus, die dahin lautete, daß Tāraka die Götter aufforderte, aus der Himmelswelt sich in die Berghöhlen zu verkriechen, widrigenfalls er sie in sesamkörnergroße Stücke zerschlagen würde. Erzürnt hatte Indra geantwortet, daß er es auf einen Kampf ankommen lassen wollte. Tāraka sagt nun, er habe, unterrichtet von den Absichten dieses Bösewichtes, das Heer schon mobil machen lassen; er entfernt sich, um danach zu sehen.

4. Szene. Śukra tritt mit seinem Schüler auf und spricht zuversichtlich die Hoffnung aus, daß die Götter unterliegen werden, trotzdem sie einen Verweiflungskampf beginnen: seine Kunst, Tote wieder beleben zu können, werde dabei den Ausschlag geben. Da jetzt die Götter im Glanze ihrer Waffen und unter dem Getöse der unzähligen Schlachtelefanten anrücken, begeistert dies den Schüler zu dem Vergleiche derselben mit Gewitterwolke und Blitz. Von einer Anhöhe aus betrachtet er mit dem Lehrer den Zug und läßt sich die einzelnen Götter nennen: Indra, Kubera, Yama, Agni, Vāyu und Varuṇa. Indra läßt das Heer Halt machen und kommt mit wenigen Begleitern gegangen, auf dem Fuße gefolgt von Tāraka.

5. Szene. Tāraka prahlt, daß seine Pfeile das Blut der Götter trinken werden; mit dem Haupte Hari's wolle er Marmel-

spiel treiben etc. Indra weist ihn in die Schranken zurück und schlägt vor, den Kampf zu beginnen. Beide treten ab; hinter der Szene hört man alsbald Kriegsgeschrei und Kampfgetümmel. Der Wagenlenker Virūpākṣa tritt voller Hast auf und schildert das Gefecht. Da Tāraka's Heer große Verluste erlitten, hat dieser sich des Śukra und seiner Kunst erinnert und den Wagenlenker abgeschickt, ihn zu holen.

6. Szene. In der Luft erscheinen die beiden Siddha's Nanda und Ānanda und sehen der Schlacht zu, die in Einzelkämpfe übergeht. In einer Reihe von Strophen wird beschrieben, wie Varuṇa mit Vegavat, Vāyu mit Vṛṣaparvan, Kubera mit Dhuṃdhu, Kṛśānu mit Svarbhānu und Yama mit Śambara kämpfen. Von dem Blute der gefallenen Krieger bildet sich ein Fluß, und die Rākṣasa's halten reiche Ernte. Inzwischen sehen die beiden Siddha's, wie jener Meister die gefallenen Krieger der Dämonen durch seine Zauberkunst neu belebt; die Götter vermögen nicht mehr standzuhalten und fliehen in wilder Flucht; schließlich weicht auch Indra.

4. Akt.

1. Szene. Der Götterhund Sīsara kommt, ermattet von dem vergeblichen Suchen nach Indra, und ruht sich aus, als plötzlich die Hündin Saramā auftaucht, von der er nun die Kunde erhält, daß der Götterfürst, von niemand erkannt, in der Unterwelt weile, nachdem er sich in einen Edelstein an der Fußspange der zum Baden in dem Teiche Acchoda auf dem Berge Droṇa gekommenen Schwester des Vāsuki verwandelt hatte. Saramā erzählt weiter, sie habe von Indra den Befehl erhalten, zu Madana zu gehen, um ihm Vorwürfe wegen seiner Saumseligkeit zu machen und ihn zur Eile anzutreiben, an seinem Teile mitzuwirken, daß die Götter den ersehnten Feldherrn bekämen. Sīsara will nun die Götter über Indra's Verbleib beruhigen, und so entfernen sich beide. (Praveśaka.)

2. Szene. Kāma und Rati treten auf und gehen auf die (inzwischen erfolgte) Mahnung der Saramā hin auf die Einsiedelei des Śiva los. An dem Eingange sehen sie dessen Diener, Nándin, Gaṇeśa etc. und Gaurī, die ihm aufwartet. Deshalb glaubt Kāma die Zeit gekommen, einen Angriff auf Śiva's Herz zu machen, und fordert Vasanta auf, seine ganze Herrlichkeit zu zeigen. Das geschieht denn auch alsbald, so daß Kāma sich anschicken kann, sein Vorhaben auszuführen. Hinter einem Baume verborgen beobachtet er Śiva, wie er in Versenkung dasitzt, und legt den Pfeil „Betörung" auf. In der Luft erscheinen Nārada und Parvata in Tarnkappen, um, von Indra abgeschickt, den Verlauf der Dinge abzuwarten.

3. Szene. Nandin kommt mit der Tochter des Himālaya zu Śiva und meldet, daß sie ihm einen Kranz aus selbstgepflückten Blumen um den Hals legen möchte, und bittet ihn, das zu gewähren. Śiva öffnet die Augen, erblickt das Mädchen und läßt

sich den Kranz umhängen. Dabei hat er so wundersame Empfindungen, daß er seine Beherrschung verliert und zu schwärmen anfängt. Zur Besinnung gekommen erblickt er den Liebesgott mit gespanntem Bogen, erkennt sogleich in ihm den Störer seiner Kasteiung und verbrennt ihn im höchsten Zorn zu Asche. Nanda und Parvata enteilen, um Rati das Unglück zu melden, die in der Nähe Blumen pflückt.

4. Szene. Rati, von Rambhā begleitet, fällt dem toten Gatten zu Füßen, bricht in laute Klagen aus und läßt sich dann von Vasanta nach dem Ufer der Gaṅgā bringen, um das Totenopfer zu vollziehen. Danach muß dieser einen Scheiterhaufen errichten und anzünden, da sie sich verbrennen will. Sie umwandelt das Feuer dreimal im Gedenken an ihren Gatten und will sich eben in das Feuer stürzen, als eine überirdische Stimme sich vernehmen läßt und Rati an Śiva verweist, der das Unheil gebracht habe und es auch wieder beheben werde. Da der Gott in der Nähe weilt, begibt sich Rati zu ihm; Vasanta macht den Fürsprecher, und Śiva stellt Rati in Aussicht, daß sie bald wieder mit ihrem Gatten zusammen sein werde. Auf seine Aufforderung, noch einen Wunsch zu tun, erbittet Rati Segen und Wohlfahrt für das Land und seine Bewohner.

श्रीगणेशाय नमः ॥

त्रैयक्षमक्षि कन्दर्पदर्पहृद्वः करोतु शम् ।
यत्समीपे ऽस्ति भीत्येव स्मरमित्रं शशी कृशः ॥ १ ॥

नान्द्यन्ते सूत्रधारः । समन्तादवलोक्य । अये इयमौषसी सुषमा[1]) सुखयतितराम् । तथा हि ।

करकीलिका दिनकरस्य पाङ्कजीं
रजनीकृतां प्रविधुनोति यन्त्रणाम् ।
अतिभीतवद्द्रवति सौरभं ततः
पुनरत्र रोध इव शङ्कितं द्रुतम् ॥ २ ॥

अपि च ।

विरोचने वैरिणि वासवीं दिशं
करैरलंकुर्वति भीभ्रमत्तमः ।
मिलिन्दमालामिषतः कुशेशय-
व्याकोशकोशाञ्शरणं[2]) व्रजत्यदः ॥ ३ ॥

1) सुषुमा । 2) °कोशान् शरणं ।

अपि च ।

करैर्मम सुधाकरो ऽधिगतदीधितिः पद्मिनी:
सुसंकुचितसंनताम्बुजमुखी: करोत्येष मे ।
इतीव हिमरोचिषो[1]) ऽपनयमाकलय्य स्वयं
जहार रुचिमञ्जरी रविरुषस्यदभ्रास्ततः ॥ ४ ॥

तदहमहमहमिकया भूमिकोद्भावनोत्सुकान्नटनाचार्यकेन प्रगुणीकरोमि । भवतु । तावद्गृहिणीव सह वहामि धुरं प्रबन्धप्रणयनस्य । नेपथ्याभिमुखमवलोक्य । आर्ये इत इतः ।

प्रविश्य नटी । एस म्हि[2]) णिओआणुग्गहभाअणं[3]) भअवदो अज्जउत्तस्स ।[4])

सूत्रधारः । आर्ये ज्ञातस्तावत्परिषत्प्रयुक्तपुरुषहस्तगतलेखार्थः ।

नटी । आदो परं ण खुणो ।[5])

सूत्रधारः । शृणु तर्हि तावत् । अस्ति किल कौशिकायनमुनिमूर्धन्यो रामनामा कविः । तेन च मन्मथोन्मथनो नाम डिमो निर्माय जगति प्रचारित आस्ते । स जगत्कारणसारणेश्[6])प्रासादाजिरजातजनसमाजे ऽभिनेतव्य इति ।

नटी । अज्जउत्त । सो क्खु[7]) मुणी जइ तक्कसंपक्कक्कसमदी[8]) कइरइ[9]) त्ति मह अच्छरिअं[10]) ।

सूत्रधारः । आर्ये नैतदाश्चर्यम् । यतः ।

विषमुद्चरद्यस्मादग्नेः सधूमदवानल-
प्रतिभटमटज्ज्वालं कालं कदर्थितविष्टपम् ।
अमृतमभवत्तस्मादेव स्पृशन्मृषतं यतो
भवति विजरो मर्त्यो मृत्युभ्रमक्लमवर्जितः ॥ ५ ॥

एवमस्य श्रोचियश्रीनाथसूनोः कवेरुभयापि युक्तैव शक्तिः । नेपथ्ये ।

---

1) °राचिषो । 2) ह्मि । 3) णिओगा° । 4) एवाम्हि [!] नियोगानुग्रहभाजनं भगवत आर्यपुत्रस्य । 5) ज्ञातः परं न शुणः । 6) °सारणोग्र° । 7) स खु । 8) °भद्दी । 9) कइरई । 10) अच्छरिअं ॥ आर्यपुत्र स खलु मुनिः यदि तर्कसंपर्ककर्कशमतिः कविरविरिति महदाश्चर्यं ।

अइ धवलं गरलगलं वमन्तमच्छीहि झअवहं भीमं ।
कुसुमोसहीइँ इच्छइ[1] साहसिओ को वि वसएउँ ॥ ६ ॥

सूत्रधारः । किमारब्धमेव भरतैर्यद्वामदेवजिगीषोः कामदेवस्य प्रावेशिकी ध्रुवा गीयते । तदावामप्यनन्तरकरणीयाय सज्जीभवाव । इति निष्क्रान्तौ ॥

प्रस्तावना ॥

ततः प्रविशति मदनः पृष्ठतो मधुमकरन्दौ च ।

मधुः । अपि नाम कामदेव सखे वासवानुशासनं संपादितं स्यात् ।

कामः । मधो किमत्रातिभारमाकलयसि । यतोऽहमीदृशमपि पुरुषं

कलिताखिलशास्त्रमस्तवैरं
जनमान्यं मननादिशुद्धबुद्धिम्[2] ।
अवधीरितदेहगेहमीष-
च्छलनालोकितमाशु[3] दासयामि ॥ ७ ॥

अपि च । स्रष्टारस्त्रिभुवनमण्डलस्य सम्य-
ग्द्रष्टारो[4] विहितनिषिद्धवर्त्मनां ये ।
ते ऽपि स्त्रीभ्रुकुटितटीनटैः कटाक्षै-
राक्षिप्ताः[5] कति पतिता न सन्ति लोके ॥ ८ ॥

अपि चेमानि मे जयसाधनानि ।

भवान्भ्रमरझंकृतिः पिकरुतं नुतं शीतगोः
प्रभाभिनवभाविनी वदनसंमुखीना[6] स्थितिः ।
मृदुश्च मलयानिलः कमलमल्लिकासौरभं
जयन्ति यदि तद्वरैः कृतमवेहि कार्यं सखे ॥ ९ ॥

तदहं विप्रप्रवरेण प्रवरेणेन्द्रसखेनेदमाख्यातो यदतितपस्वी कश्चिच्छक्रेण प्रायो भवद्भारोच्चाटयितव्यस्त्वरितमागन्तव्यमिति[7] । तन्मकरन्दक[8] नन्दनवनमार्गमादेशय ।

---

1) इच्छदि ॥ अतिधवलं गरलगलं वमंतमच्छणा झतवहं भीमं । कुसुमौषध्या इच्छति साहसिकः कोपि वशयितुम् ॥ 2) °बुद्धीम् । 3) °माशु । 4) सम्यक्द्रष्टारो । 5) कटाक्षौराक्षिप्राः । 6) °सम्मुखीना । 7) भवद्दारो° । 8) मकरंद; a. R. क ।

मकरन्दकः । कामदेव इदो इदो[1] ।

कामः । नाट्येनावलोक्य । इदं नन्दनं नाम देवानां वनं यत्र

वक्षःपक्षमभि क्षतो नखमुखैर्दंदश्यमानाधरो
हस्तस्वस्तिकवामनीकृतकुचश्चञ्चच्छ्रवःकुण्डलः ।
दोर्नद्धो लुलितालको न न न नेत्यव्यक्तमुक्ताक्षरं
स्वल्पं जल्पति काम्यकल्पलतिकाकुञ्जेषु योषिज्जनः ॥ १० ॥

अपि च ।

उद्घोषैस्तारतारैः[2] परभृतयुवतेर्दत्ततालातिमन्दं
मन्दं गर्जद्गभीरध्वनिघनमुरजा नर्तयन्ती लताग्रम् ।
वीणोन्नीतिं च गीतिं द्वयमपि दधती वृत्तवृत्तिप्रभेदा-
द्भृङ्गी संगीतभङ्गीमनुसरति रसात्सूनरेणौ रणन्ती ॥ ११ ॥

अपि च ।

कल्पान्कल्पितपूरणे सुरतरूनुद्वीक्ष्य वृक्षा भुवः
शङ्के ऽधःशिरसस्तदङ्घ्रिषु तपः कुर्वन्ति तादात्म्यदम् ।
अर्णःपूर्णमहालवालविवरेषूद्यत्प्रतिच्छायया
तादात्म्यं समुपागता इव यतो दृश्यन्त एते स्फुटम् ॥ १२ ॥

अपि च ।

विद्धाः केतककुन्तसूचिनिचयैर्बद्धाश्च मध्वाशया
पद्मानां मुकुलावलौ घनलताजालैश्च ये जर्जराः ।
तैर्मन्दारमधूलिकासु मधुपैर्व्याधूतपक्षैश्चिरं
नैतादृग्भिरुपद्रवं सुरभि च क्वापीति किं सूच्यते ॥ १३ ॥

तद्यावत्प्रविशामि । नाट्येन प्रविश्य[3] । अये यं प्रति गम्यते प्रायस्तेनैवागम्यते । यतः ।

निर्बाधं मागधानां प्रसरति निनदो बृंहणं वारणानां
उच्चैर्हेषा हयानामथ रथपथजा जृम्भते ध्वानधारा ।
भेरीगाम्भीर्यभीरु स्फुटदिव गगनं लक्ष्यते तन्महेन्द्रः
प्रत्यासन्नो विभिन्नद्विपमदसलिलैः सिच्यमानाग्रमार्गः ॥ १४ ॥

---

1) इत इतः als chāyā a. R. 2) °स्तारतोरे । 3) Ms. add. कामः hinter प्रविश्य ।

ततः प्रविशति चिन्तां नाटयन्निवर्तितबलः सिंहासनस्थः ससुरगुरुः पुरंदरः ।

पुरंदरः । गुरो गुरो वाचस्पते मन्त्रिचक्रवर्तिन् । अयमतिनृशंसस्वारकहतकः पातालाधिपत्ये सत्यपि त्रिलोकीमाक्रमितुमाकाङ्क्षति[1]) लोभस्यातिनिरङ्कुशत्वात् । यतः ।

पत्तिः संस्तुरगचरत्वमश्ववारः
सामन्त्यं स च विजिगीषुतां स चापि ।
साम्राज्यं स च सुरतां सुरो ऽपि मर्त्त्वं
संगृध्येन्न च विनिवर्तते प्रलोभः ॥ १५ ॥

यदाहुः ।

कामस्यान्तं तु बुभुक्षुभ्यां क्रोधस्यैतत्फलोदयात् ।
जनो याति न लोभस्य जित्वा भुक्त्वा दिशो ध्रुवम्(?)[2]) ॥ १६ ॥

इति तद्वयं पितामहोक्तप्रकारेणैव तारकप्रहन्तारमतिमनस्विनं[3]) सेनान्यमासादयेम । कः को ऽत्र भोः ।

प्रविश्य कलविङ्ककः । अज्जं अहं[4]) कलविङ्को णाम तुज्झ पणिहो[5]) ।

इन्द्रः । कलविङ्क वत्स हिमालयं गच्छ विलोकय च पर्वतराजपुत्री परिचरत्यतिसौम्यचरा गिरिशं न वेति ।

कलविङ्कः । जं देवो आणवेदि । इति निष्क्रान्तः[6]) ।

इन्द्रः । वाचस्पते स्वत एवावाप्तकामस्यात्मारामस्यात्मध्याननिरतस्य निरस्तसमस्ताशिषो जगदेकनिदानस्य भगवतो भवस्य कथं तपसो व्युत्थापनम् । यत्पश्य ।

भसितं सितमङ्गराग ईष-
द्रुधिरार्द्रं गजचर्म चान्तरीयम् ।
नृकरोटिरलंकृतिर्भुजंगा
उपवीतं विषयैस्तु कस्य बाधा ॥ १७ ॥

1) त्रिलोकि° । 2) दिशो श्रुत्वमिति । 3) °प्रहंतारंमति° । 4) अयमहं । 5) कलविंकको नाम भवत्प्रणिधिः । 6) °वेदि त्ति निष्क्रांतः ॥ यद्देव आज्ञापयतीति ।

अपि च ।

अनलानिलसोमसूर्यपाथः-
पतयो ऽहं च यदङ्गणाचलायाम् ।
भ्रमदुद्भ्रमसंभ्रमद्वयस्य
कति यातो न तिरस्कृतेः पदत्वम् ॥ १८ ॥

तदयं विषयप्रक्रमेण पराक्रमेण च न तपसो व्युत्थापयितुं[1]) शक्यः । बृहस्पतिः । सुरेन्द्र नायं भगवान्भवो भवत्पराक्रमसाध्यः । कामपराक्रमसाध्यस्तु कदाचिद्भवेदपि । यतः कामस्य महत्सामर्थ्यम् । शृणु ।

स्वरूपं संवीक्ष्याभवदभिक उद्भ्रान्तकरणो
विधिर्विद्वो वृद्धो ऽप्यतनुविशिखैराशु दुहितुः ।
प्रतापः कान्दर्पः पुनरपि महानेष खलु य-
न्मृगीमाधावत्तामभिनवमृगोभूय * * *[2]) ॥ १९ ॥

प्रविश्य द्वौवारिकी ।

द्वौवारिकी । जअदु जअदु देवो महिन्दो[3]) ।

इन्द्रः । मन्दारिके विवक्षसि किंचित् ।

मन्दारिका । अध इं[4]) ।

इन्द्रः । वद तर्हि ।

द्वौवारिकी । समह्ह कुसुमाउहो तुमं दिदिक्खू दारे चिट्ठदि । किमेत्थ रोएसि[5]) ।

इन्द्रः । मन्दारिके झटिति प्रवेशय ।

द्वौवारिकी । जं देवो आणवेदि[6]) । इति निष्क्रम्य कामेन[7]) सह प्रविशति ।

कामः । जयतु जयतु[8]) स[9]) देवः समस्तसामन्तसुरवीरकोटीरकोटिमणिमञ्जरीनीराजितचरणपङ्कजो देवराजः ।

---

1) I. Hand व्युत्थापितुं । 2) °भूय यदभः । 3) जअदु २ देओ ॥ जयतु २ देवो महेंद्रः ॥ 4) अथ किं । 5) समधः[!] कुसुमायुधस्त्वां दिदृक्षुर्द्वारि तिष्ठति । किमत्र रोचयसि । 6) °वेदित्ति । chāyā fehlt. 7) कासमेन । 8) जयतु २ । 9) स a. R.

यत्तेजोऽनलबहलोच्छलज्ज्वटाल-
ज्वालाभिः क्वथिततरे ऽरिकीर्तिदुग्धे ।
भाण्डे ऽण्डे विपुल उदेति बुद्बुदाली
तारावल्गखरकरो ऽपि मण्डपिण्डः ॥ २० ॥

अपि च ।

यतिवनिगृहिवर्णिनो ऽपि वर्णा-
न्धनपतिनिःस्वनिरक्षरश्लोकान ।
अपि वशयति शासनं तु यस्य
हरिहय सो ऽयहमस्मि किंकरस्ते ॥ २१ ॥

इन्द्रः । अये कुसुमायुधः । कुसुमायुध इदमासनमास्यताम् ।

कामः । उपविश्य । सुरपते भवतः सखा प्रवरो मद्विषयक-भवत्स्मरणावेदनेन मम भाग्यातिशयमाविश्चकार । तत्कस्मिन्निमित्ते स्मृतिः ।

इन्द्रः । कामदेव त्वदेकसाध्ये कस्मिंश्चित्कर्मणि व्यापारयितुमिच्छामि ।

कामः । सुरप किमपविद्धो मानवत्या युवत्या ।

इन्द्रः । नहि नहि[1] ।
किमु बिभिदुरस्ते पक्ष्मलाक्षीकटाक्षाः ।

इन्द्रः । न खलु न खलु[2] ।
व्यथयति हृदयं वा कापि हृत्स्थापिता ते * * * [२२]

इन्द्रः । त्रयः पूर्वपक्षाः * * * अयमुत्तरः पक्षः सिद्धान्तः ।

कामः । एतावदेवेषत्करं कार्यम् । तर्हि सुखिनः संवृत्ताः[3] ।
स्नुषायामम्बायां स्वसरि गुरुपत्न्यां दुहितरि
प्रवर्तन्ते ऽगम्यास्वपि मम शरस्पृष्टमनसः ।
मनस्तापं यस्ते दिशति स कथंकारमनृजु-
र्भुवा भूविक्षेपप्रखरशरसाधो[4] न भवति ॥ २३ ॥

अपि चायं महेन्द्र मत्प्रतापः ।

---

1) नहि २ । 2) न खलु २ । 3) Danach, von zweiter Hand eingeklammert, पत्न्या । 4) भ्रु° ।

यस्याप्यास्यं सवनविततौ सोमसौरभ्यगर्भं
स्वादुंकारं विदधति पुरोडाशशेषं स शिष्टः ।
स्वैरिण्यास्यात्पिबति सरकं पानपात्रादिवास्या
दन्तैरन्तर्दशनवसनं दंशमाविष्करोति ॥ २४ ॥

इन्द्रः । तर्हि कृत्यं कृतमेवावैमि मनोभव भवता सहायीभवता । आकारणकारणं त्वाकर्णय । अमुना तावद्दैत्यनायकेन[1] तारकहतकेन त्रिलोक्यात्मसात्कृतप्रायैव । तथा हि ।

रम्भाद्यप्सरसः प्रसह्य वशयन्पीयूषमास्वादयं-
स्तारास्तुम्बुरुयोजिताः श्रुतिसुखा[2] गीतीः समाकर्णयन् ।
नृत्तं नाकनतभ्रुवां च चतुरं पश्यन्नसौ नन्दने
क्रीडन्नभ्रमुवल्लभेन भवति त्रैलोक्यराजो न किम् ॥ २५ ॥

तस्मादस्माकं महानभिभवो भावी भवति चेति भयाकुलैरस्माभिर्वृहस्पतिमुखेन भगवते ब्रह्मणे विज्ञापितम् । यदयमतिनिशिताशयस्तारकहतको ऽस्माकं सर्वां भोगसामग्रीं हृतवान्मृगयते च मारयितुमस्मानित्यत्र संविधातव्यं संविधीयताम् ।

कामः । ततस्ततः ।

इन्द्रः । ततः पितामहेनेदमाज्ञापितम् । गीप्यते गिरिशाद्गौर्यां जातेन त्रिनयनतेजोनवनीतेन सेनान्या स उत्सादयितव्यः । तत्र प्रयतन्तां त्रिदशा इति । तत्र धीरधीरेयस्य[3] भगवतश्चन्द्रचूडस्य चेतश्चाञ्चल्ये मदनिदानं भवतो ऽन्यन्न मन्यामहे । इतः परं भवान्प्रमाणमिति ।

कामः । शृतमन्यो शितिकण्ठकण्ठालम्बितभुजलतां हैमवतीं कर्तुं मम कियानायासः । यतो ऽविविक्तसुरतसुखैरज्ञातस्त्रीपुंसभेदैर्ऋष्यशृङ्गादिभिरपि मदाज्ञा नातिवर्त्यते । कुत आस्वादितसुरतान्तसुखातिरेकेण भगवता भवेन । यतः पश्य ।

इदमतिथयो ऽर्घ्यं वः पाद्यं नमो मरुणा जटा
त्वगपि मृदुला माघे(?)[4] केनोरसः कलशी[5] भृतौ ।
मुनिमिति मृगीसूनुं मुग्धं वदन्तमसंगतं
कुटिलकुलटालोकः शान्तापितुर्गृहमानयत् ॥ २६ ॥

1) तावद्दैत्य° । 2) °मुखा I. Hand. 3) °धीरेयस्य ।
4) मागहे? 5) कलशो I. Hand.

अपि च मे मनस्विमनोमूलोन्मूलनसामर्थ्यम्[1] ।

वीक्ष्य वैसारिणं वारिण्यपि वैसारिणीरतम् ।
सौरभिः स्त्रीगतस्वान्तस्तप उत्सृष्टवान्मुनिः ॥ २७ ॥

तस्मादाशु खण्डपरशोः पार्वतीपारवश्ये प्रतिभूरहमित्यद्भुतसेनान्युद्भवो जात इत्यवैत ।

इन्द्रः । पुष्पधन्वन् । व्रज कार्यसिद्धौ । भवते भद्रं भवतात् । इत्यर्धोक्ते । शान्तं पापं शान्तं पापम्[2] । भद्रं भवते भवतात् । वयमपि रम्भादीन्युद्योजयामः(?)[3] । इति निष्क्रान्ताः सर्वे ॥

॥ प्रथमो ऽङ्कः ॥

ततः प्रविशति कलविङ्कः ।

कलविङ्कः । आदिट्ठो म्हि णिज्जरणाअएण जं कलविङ्कअ पालेअपव्वदे[4] पुरारिपव्वदोणं[5] पउत्तिं अवगन्तूण आगन्तव्वं ति । तदअं हिमाअलो । जावदुवसप्पेमि[6] । उपसृत्य । अहो हिमालअस्स अदिरमणिज्जदा[7] । संस्कृतमाश्रित्य । तथा ह्ययम् ।

जलधरपटलं वसनमसिततरमिनमण्डलमपि कुण्डलमेकम् ।
बिभ्रच्छैलपतिर्हिमततिभिर्धवलो हलधरमनुहरति ॥ १ ॥

अपि च ।

पतन्तः प्रस्रेभ्यः समभुवि सरन्तः सुविषमे
स्खलन्तः आम्यन्तो विततनतभागे हिमगिरेः ।
कृशाः स्थूला दृश्याः क्वचन च न दृश्याः किल दृशां[8]
तरंगा गङ्गाया दधति भववर्त्मश्रितनृणाम् ॥ २ ॥

अपि च ।

1) मनो a. R. °म्मनन I. Hand. 2) शांतं पापं २ । 3) रंभा° । 4) °पव्वए । 5) °पव्वईणं । 6) उपसप्पेमि ॥ आदिष्टोस्मि निर्जरनायकेन यत्कलविकक[!] प्रालेयपर्वते पुरारिपार्वत्यो[!] प्रवृत्तिमवगत्यागंतव्यमिति । तदयं हिमाचलो यावदुपसर्पामि । 7) अइरमणि° ॥ अहो हिमाचलस्यातिरमणीयता ॥ 8) I. Hand दृशां ।

ताणं पाणं च तल्पं गृहमिह कुहरं सौरतं धातुभेदा
आकल्पा औषधीनां[1]) रजनिविजनितोद्योत उद्यत्प्रदीपः ।
गन्धो गन्धेणनाभेर्मलयगिरिमरुत्पुष्पवायुस्तदस्मि-
न्सिद्धं सिद्धाङ्गनानामकृतकविषयं भोगसामस्त्यमस्ति ॥ ३ ॥

अपि च ।

सरीसर्पदुर्दर्पवेतण्डतुण्डैः
स्वकण्डूतिहत्यै चतानां द्रुमाणाम् ।
विनिर्यत्स[2]) निर्यासलेशो ऽपि नासां
धिनोतोह गन्धेन सद्बन्धुवन्मे ॥ ४ ॥

अपि च ।

अद्रीनध्वनद्वीरगम्भीरकण्ठी-
रवत्रस्तसत्किंनरीरागभागे ।
त्रुटत्तानसंस्थानमानस्य पूर्त्यै
क्षमाः कोचकाश्चञ्चरीका अपीह ॥ ५ ॥

अपि च ।

कलिङ्गैर्भुलिङ्गैश्च कीरैश्चकोरैः
कपोतैश्च पारापतैरापतद्भिः ।
लसत्कोकिलाकेकिकोलाहलाद्यैः
सरः शृङ्गसंख्यं वनं चानुमेयम् ॥ ६ ॥

ता एत्थ उवरिसिहरकन्तारे[3]) कमणीअन्तरे कआ वि कवड्डिणा होदव्वं थलस्स अदिविवित्तत्तणओ[4]) । ता जाव आरुहेमि । अए पुरारिपारिसअप्पवरो पुप्फदन्तो[5]) इदो ज्जेव आगच्छदि । ता होदु णामरूवव्वत्तासेण छलइस्सं[6]) । आकाशे लक्ष्यं बद्ध्वा । किं कहिज्जद । संकरकिंकरस्स सव्वदंसिणो छलणं ति महासाहसं ति । णेदं चोरस्सं[7]) । सुणअ[8]) लङ्घणो लङ्घदरा[9]) वि माआ महदो वि मोहेदि[10]) । संस्कृतमाश्रित्य । यतः ।

---

1) औषधिनां । 2) विनिर्युत्सु । 3) सिहर a. R. 4) अदिविवित्ततणओ । 5) पुप्फ° आअत्सदि । 6) छलइस्सामि । 7) णेअं चोरस्स । 8) सुणाअ । 9) लङ्घतरा । मोहेइ । 10) तदत्र उपरिशिखरकांतारे कमनीयांतरे कदाचित्क-

शरपञ्जरनद्धाङ्गौ शकुन्ताविव शक्रजित् ।
मायया मोहयामास महान्तौ रामलक्ष्मणौ ॥ ७ ॥

ततः प्रविशति हरं स्मरन्नेव पुष्पदन्तः ।

पुष्पदन्तः ।

स्मृतिबुद्धिमनोऽचवर्णमार्गे[1]) 5
विषयाणां प्रसरं निरुध्य सद्यः ।
हृदि दीपमिव स्वरूपनिष्ठं
यमु पश्यन्ति मुनीश्वराः[2]) शिवः सः ॥ ८ ॥

अपि च ।

पुरः[3]) पृष्ठे पार्श्वे दशसु च दिशासूपरि तथा 10
शिवो मे साक्षात्स्यान्नरनिकरहृत्कन्दरचरः ।
भवत्वीशः शम्भुर्हरगिरिशभर्गा भववृष-
ध्वजावित्याह्वानां मम तु वदनं वाससदनम् ॥ ९ ॥

कलविङ्कः । अयमेत्य आगदो ज्जेव । मुणिवेसेण उवसप्पामि[4]) । उपसृत्य । पुष्पदन्त । स्वस्ति स्याद्वत्स ते सर्वत इति । 15

पुष्पदन्तः । स्वगतम् । अयमपरिचितोऽपि वृद्धमुनिः प्रायेण शैवः । यतः ।

भाले भाति विशालभूतितिलकं शूलाङ्कितं दोर्द्वयं
रुद्राक्षग्रथिताक्षसूत्रमिलितो ऽङ्गुष्ठो ऽप्यलं चञ्चलः ।
वक्ति व्यक्तममुष्य वक्त्रमसकृच्छ्रीकण्ठनामावलीं 20
चेतो ऽपीङ्गिततश्चराचरगुरौ[5]) रागीति विज्ञायते ॥ १० ॥

पर्द्दिना भवितव्यं स्खलस्य अतिविविक्तस्यात् । यावदारुहामि [?] । अये पुरारिपार्षदप्रवरः पुष्पदंतः इत एवागच्छति तद्भवतु नामरूपव्यत्यासेन छलयिष्यामि । किं कथयत शंकरकिंकरस्य सर्वदर्शिनः छलनमिति महासाहसमिति । नैतच्चतुरस्रं शृणुत । लघोर्लघुतरापि माया महतोपि मोहयति [I. Hand मा°] ।

1) I. Hand °वर्यमार्गे । 2) मुनिश्वराः । 3) I. Hand पुराः । 4) उवसप्पोम ॥ अयमत्रागत एव मुनिवेषेणोपसर्पामि [?] । 5) पीगितत° ।

भवतु । प्रकाशम् । नमो नमो मुनये सहस्रकृत्वः कपर्दिकृपापात्राय । मुने भवन्तं कं कस्य कुतः किमर्थमागतं जानीयाम् ।

मुनिः । मां माठरायणिं मठरपुत्रं सत्यलोकादचलराजं प्रत्यागतं जानीहि ।

पुष्पदन्तः । कस्मिन्निमित्ते ।

मुनिः । अहं खलु सत्यलोक[1]) आसम् । तत्र किंचिद्धिमाचलस्य ब्रह्ममुखादत्याहितं श्रुतम् । तत्तस्य ज्ञापनाय प्रत्यागतोऽस्मि ।

पुष्पदन्तः । किमिव ।

मुनिः । कर्णे । एवमेवम् । तदिदानीं हिमालयालयमार्गमादेशय वद च । इदानीं शंकरं के किंकराः परिचरन्ति ।

पुष्पदन्तः । हिमाचलगृहस्य खित[2]) उत्तरेण मार्गः । पशुपतिपरिचारकास्त्वहं वक्रतुण्डश्चण्डो दण्डपाणिस्तण्डुरिति[3]) ।

मुनिः । अप्यनुचर्यपि काचित् ।

पुष्पदन्तः । मुने दाक्षायणीदेहस्य योगज्वलनाङ्गतीभावमारभ्य भगवतो भवस्य कानुचरी भविष्यति ।

मुनिः । भवतु । व्रजामि ।

पुष्पदन्तः । मामप्याज्ञापय । अहं तु पुरभिदा गङ्गोदकुम्भानयनाय प्रेषितो गमिष्यामि । इति निष्क्रान्तः ।

कलविङ्ककः । गृहं निर्वर्ण्य । अणआ दाव गिहसमिद्धीए अणत्थं जेव हिमाअलो अअलराओ[4]) । संस्कृतमाश्रित्य । तथा हि ।

कुड्यानि स्फाटिकानि प्रकटितपुरटव्यक्तभक्तीनि भव्या
नव्या[5]) द्वाः पाद्मरागा मरकतमणिजं यत्कपाटादिकं तत् ।
रौक्माः कुम्भाश्च कुम्भ्यो हरितमणिकृता वेदिकाश्चान्द्रकान्ताः
प्रावालं[6]) चोत्तराङ्गं तरणिमणिमया हेहलीनां विभागाः ॥ ११ ॥

एकद्वानि पदानि गत्वा हस्तिनो वीक्ष्य ।

---

1) °लोके । 2) तु इत । 3) °स्तंढुरिति [I. Hand °स्तंढ°] । 4) अनया तावद्गृहसमृद्ध्या अन्वर्थमेव हिमाचलोचलराजः । 5) I. Hand नबा । 6) व्रावाल । II. Hand व्रावालं ।

तडिद्वात्वोत्सुल्का कटतटगसिन्दूररचना
झरासारी दानोदकमनुस्रतं बृंहितमपि ।
गुहासिंहध्वानं मृदुमुदिरगर्जं च तदिमे
मदान्धा मातङ्गाः किमु शिखरिणः किं नु जलदाः ॥ १२ ॥

पुनर्द्वित्राणि पदानि गत्वाश्वान्वीक्ष्य । 5
मरुन्नीरूपो ऽन्तःकरणमणु तार्क्ष्यः श्रुतिमयो
वयं पश्यामस्ताञ्कथमिति नृणामुत्कलिकया ।
चलं चित्तं धाता[1]) स्रगयति[2]) पुरोधाय तुरगा-
नमुष्मिंस्तुङ्गानसितसितपीतारुणतनून् ॥ १३ ॥

पुनस्त्रिचतुराणि पदानि गत्वा रत्निणो वीक्ष्य[3]) । 10
असिं प्रासं पाशं परिघपरशू भल्लगुडौ
डुडं चक्रं चापं शरशरधिशूलानि दधतः ।
अमी रत्नादत्नाः सकलसुभटाः पर्वतपते-
र्विशन्तं तु स्वैरान्नशकमपि कुर्वन्ति शतधा ॥ १४ ॥

ता एदाणं[4]) आसीसाए संजोऊण एद्दणुणादो ज्जेव पवेक्खामि[5]) । पञ्चषाणि[6]) पदानि गत्वा । गिरीन्द्रानुचरेभ्यः स्वस्त्यस्तु । 15

रैवतिकः । भुणे अम्हाणं[7]) अविणअं अवणअ पुव्वं[8]) अकिदण्हीणं ण तवोपारे[9]) परद्धं । अध[10]) किंकरा कआए किरिआए अणुगहिदा[11]) ।

मुनिः । रत्निमुख्य रैवतिक निवेदय पर्वतेश्वराय मुनिर्माठराय- 20
णिर्दर्शनाकाङ्क्षी द्वारि प्रतीक्षत इति ।

रैवतिकः । एवं भोदु[12]) । इति प्रविश्य । जअदु जअदु[13]) देवो हिमाअलो ।

1) धाना । 2) I. Hand स्रयगति । 3) वित्त्य । 4) एआणं । 5) पवेक्खामि ॥ तत् एतानाशिषा संयोज्य एतदनुज्ञात एव प्रवेक्ष्यामि । 6) पंचषानि । 7) अह्माणं । 8) पूव्वं । 9) द्ओपारे । 10) अह । 11) अणुगेह्ल ॥ भुने अक्षाकमविनयमपनय पूर्वकृतनतीनां न तपःपारेपरार्द्धं । अथ किंकराः कया क्रियया अनुगृहीताः । 12) एव्वं । एवं भवतु । 13) जअदु २ ।

हिमाचलः । रैवतिक किमागतो ऽसि ।

रैवतिकः । को वि माढराअणिणामा बुद्धो[1]) मुणी देवं[2]) दट्ठुमिच्छदि[3]) ।

हिमाचलः । सोत्साहं प्रत्युत्तिष्ठन् ।

विष्टरं हरतु मन्दरो गिरिः
पाद्यमाहरतु मानसोत्तरः ।
अर्घ्यपात्रमपि[4]) पारियात्रकः
सारघं सद्धि गन्धमादनः ॥ १५ ॥

इति वदन्नेव द्वारमुपसरति । उपस्थ्य । सप्रणामम् । मुने अयं विष्टर एतत्पाद्यमसौ मधुपर्क एष महोच्चः । अद्यावद्यवृन्दविद्रावक-भवत्पावनपादपांसूनां[5]) महसा सहसाद्यान्यघान्यतिगुरुतराणि * * * । पूर्वैस्तपोभिः फलितं यज्जगन्नाथापरपर्यायभूतांस्त्वभवतो भवतः[6]) प-श्यामि । किं च ।

ससारः संसारस्तनुरतनुपुण्येयमपि मे
ऽन्वयः पूतो भूतो जनिरपि जनोत्कर्षजननी ।
कृतार्थो ऽहं व्यर्थीकृतविविधविघ्नस्य[7]) भवतो
यतः साक्षादीक्षे चरणयुगलं काम्यफलदम् ॥ १६ ॥

तदेहि मुनिमूर्धन्य आस्थानं प्रविशावः । उभौ नाट्येन प्रविशतः ।

हिमाचलः । मुने इदमाष्टापदमासनमास्यताम् ।

मुनिः । नाट्येनोपविश्य ।

हिमाचलः । अदः सदः प्रमोदं दिशन्मे मनो विनोदयतितराम् । यदत्र ।

क्षितितलखचितेन्द्रनीलनिर्य-
च्छितिकरभर्त्सितदर्शराचिशेषे ।
समकलविधुभास्करोपमानं
अयति भवासनमूर्धपुण्डरीकम् ॥ १७ ॥

1) बुद्धो । 2) देवं । 3) दट्ठु° । chāyā fehlt. 4) अर्घ्यपात्रमणि । 5) °भावत्कपावन° । 6) भवंतः । 7) व्यर्थी° ।

नायमतिभारो भवच्चरणरेणुमाहात्म्यस्य । अथ किमर्थमतिथीकृतमिदं[1] मम मन्दिरं मुनिमुख्येन ।

मुनिः । सवक्रविकारम् । एवमेव ।

हिमाचलः । कथम् ।

मुनिः । इत्थं हि ।

हिमाचलः । मुने अमुना तावदस्पष्टवचनेन व्याकुलयसीव मे मनः । स्फुटमभिधीयताम् ।

मुनिः । स्पष्टमप्युच्यते । अवहितं शृणु । अहं तु मठरपुत्रो माठरायणिः पितामहदर्शनार्थं गतवान् । तत्र सत्यलोके भृगुभरद्वाजपुलस्त्यपुलहमृकण्डमार्कण्डेयादीनां समुदाये सत्यनेत्रनामा मुनिर्ब्रह्मणा न दृष्टः । ततः सर्वानृषीन्प्रत्युक्तम् । क्व सत्यनेत्रः क्व सत्यनेत्र इति । ते प्रत्यूचुर्न जानीमह इति ।

हिमाचलः । ततस्ततः ।

मुनिः[2] । ततो ब्रह्मणा प्रणिधानेन ज्ञात्वोक्तम् । आः ज्ञातम् । मुनिर्हिमाचलशिखरे तपस्यन्नानाप्रकाम एव हिमाचलेन स्वहिममहिमगलज्जलप्रायशरीरः कृतः । यद्यप्यज्ञानतस्तथापि ब्रह्मवध्यादोषमावहेदेव । अत एनं पर्वताधिपत्यात्सकलसमृद्धेश्चावरोपयिष्यामि ।

हिमाचलः । सोद्वेगम् । हा धिक्कष्टम् । ततस्ततः ।

मुनिः । ततो मया त्वय्यार्द्रहृदयेनात्मभूः[3] पृष्टः । स्वामिन्सुरज्येष्ठ[4] । अस्ति को ऽप्युपायो येन स पर्वतपतिर्विनिपातादिमुच्यते । ततश्चतुराननेनोक्तम् । यदि तस्य गिरेर्दुहितरमीश्वर उररीकरोति कलत्रतया कदाचित्तदिदमेव विनिपातभैषज्यम् ।

हिमाचलः । ततस्ततः ।

मुनिः । ततो मया झटित्युत्थायामुमर्थं तुभ्यं ज्ञापयितुमागतम् । अथ यद्रोचते[5] तद्विधीयताम् ।

हिमाचलः । सनिःश्वासम् । कथं परमविरक्तं श्रीसदाशिवं प्रति पुत्रीपाणिग्रहणवार्त्तां करिष्यामि । अनुचितं चाप्येतत् ।

1) किमर्थं तिथी° । 2) Ms. om. मुनिः । 3) त्वयार्द्र° । 4) स्वामिन्त्सुर° । 5) यद्रोच्यते ।

क्व तद्रम्यं हर्म्यं पितृविपिनवासः क्व च पुनः
क्व भस्माभ्यङ्गश्च क्व च मलयजेनाङ्गरजनम् ।
क्व वा स्फारा हाराः क्व च भुजगभोगाः क्व ललितं
दुकूलं क्व द्वीपी द्विपपतिकृत्तिः खरतरा ॥ १८ ॥
क्व नासाग्रे दृष्टिः क्व च पटुकटाक्षाः क्व तु पुन-
र्जटानामाटोपश्चिकुरनिकरश्चातिमुदिरः ।
कपालं क्व क्रीडाकमलमपि च क्वापि मृदुलं
तपस्यैकाग्र्यं क्व क्व च मनसतत्त्वं[1] रतिपतिः ॥ १९ ॥

तथापि मुने कंचिदनपायमुपायमादेशय येन मे दुहितरं चिन-
यनः पाणिगृहीतां कुर्यात् ।

मुनिः । पर्वतपते पुत्रीं पिनाकिपरिचरणार्थं प्रयोजय । कदाचिच्छिवः सेवया प्रसन्नो ऽङ्गीकुर्यात् ।

हिमाचलः । एवं करिष्यामि । भवता पुनः कः प्रदेशो ऽलंकरणीयः ।

मुनिः । इमावृतंभरसत्यंभरनामानौ गन्धर्वौ शर्वमुपवीणयितुमित एवागच्छतः । तदेताभ्यां चिदिववृत्तान्तमवगत्य नाकलोकं गमिष्यामि ।

हिमाचलः । अहमपि पुत्रीं शिवसेवार्थे नयामि । इति[2] निष्क्रान्तौ ।

॥ विष्कम्भकः ॥

ततः प्रविशत ऋतंभरसत्यंभरौ ।

प्रथमः ।

ग्रामैस्तानैर्मूर्छनाभिः स्वरैश्च विषमे ऽसमः ।
स्वरब्रह्मणि यः साचाद्भवत्येष सदाशिवः ॥ २० ॥

द्वितीयः । इदं तावद्भगवतो भवस्य महत्तपोमाहात्म्यं यत्सहजवैरिणो ऽपि निर्विरं रमन्ते । पश्य ।

आघ्रायाघ्र्यां व्याघ्र एष प्रयाति
न्यङ्कुः शङ्कुप्रख्यशृङ्गेण सिंहम् ।
हन्ति प्रत्येत्याखुरेषो ऽपि सर्पं
श्या मार्जारश्चैकतः क्रीडतो द्वौ ॥ २१ ॥

---

1) मतसतत्वं । 2) नयामीति । 3) ग्रामे ।

अये इयं शिवसेवायै खगुरुनिरूपिता गौरी जयाविजयाभ्यां सखीभ्यां महोपवने पुष्पाण्यवचिनोति । तन्निभृतमावामतिविश्रब्धमुग्धवाक्यान्याकर्णयावः । उभौ नाट्येन शृणुतः ।

पार्वती । हला जए जादिजूधिआमल्लिआकअम्बकुसुमकअम्बअं[1]) अवचिणोमि । तुमं उण[2]) कणअकेदईसदपत्तादिमुत्तअकुडअकुसुमाइं[3]) अवचिणसु । विजए तुमं पि जवाकणिआरकरवीरकुन्दकुसुमाइं उवाहरसु । इति तेरासिओ अअं विभाओ[4]) ।

जया । हला विजए पस्स । पव्वदीए[5]) मणो णिऊढं जं अत्तणा सुरहीणि[6]) अकण्टअलदाकुसुमाइं[7]) गेण्हदि[8]) । कण्टइदलदापसूणावअअं मं[9]) उवदिसदि ।

विजया । हला जए इअं मं पि अगन्धिपसूणाणअणाअ उवदिसदि[10]) ।

पार्वती । लीलाकमलेन तयोरुरस्ताडयित्वा । कवडपडुअरन्तरे तुम्हे[11]) ज्जेव णेदं जाणीदो । मज्झ उ मणो ण फंसदि इमं वुत्तन्तम् ।

ऋतंभरः । सत्यंभर । इयमासां पुरःसरा पार्वती ।

गन्धवन्धुरमिदं विगन्ध्यदः
कृष्णमेतदरुणं[12]) सितं परम् ।

---

1) °जादिजूहिआ° । °कुङ्कम° । °कअवअं । 2) पुणं । 3) °केअगी° । °कुङ्कमाणि । 4) Ms. om. विजए — उवाहरसु । इतिँ चैराशिओ ॥ हे जये जातियूथिकामल्लिकाकदंबकुसुमकदंबकमवचिनोमि । त्वं पुनः कनककेतकशतपत्रातिमुक्तकुटजकुसुमान्यवचिनु । विजये त्वमपि जपाकर्णीकारकरवीरकुंदकुसुमानि उपाहरस्व । इति चैराशिकोयं विभागः । 5) पव्वईए । 6) सुरहीणी । 7) °लआकुङ्कमाणि । 8) गेह्यादि । 9) °लआ° । मामुवदिसदि ॥ हे जये [!] पश्य । पार्वत्याः मनः निगूढं यत् आत्मना सुरभिणि अकंटकलतानां कुसुमानि गृह्णाति । कंटकितलताप्रसूनावचयं मामुपदिशति । 10) मामुवदिसदि ॥ हे जये इयं मामपि अगंधिप्रसूनानयनाय नियुंक्ते । 11) तुम्हं ॥ कपटपटुतरांतरे युवामेवैतज्जानीतो मम तु मनो न स्पृशति मं वृत्तांतं । 12) कट्टु° ।

इत्यमेव कुसुमे नवे नवे
भृङ्गयोषिदिव[1]) बन्धमेति[2]) या ॥ २२ ॥

सत्यंभरः । ऋतंभरः ।

उरोभारक्षुभ्यद्भृशतरनमन्मध्यमनिलो
निरीत्यासामूर्ध्वीकृतभुजलतानां[3]) कुसुमिताः ।
तथा शाखाः शङ्के नमयति यथेमाः क्षितितले
निषण्णा निर्वर्ण्य प्रसवमवचिन्वन्ति विविधम् ॥ २३ ॥

ऋतंभरः । सत्यंभर । अव्यक्तः कश्चित्तुमुलारवः श्रूयते । कर्णं दत्त्वाकर्णयावः ।

पार्वती । हला जए वालरसालो वरो मह पुत्तो । इअं अ अलिणीमलिणा फलिणी तुह पुत्ती । इमाणं[4]) उव्वाहं अम्हे करिस्सामो ।

विजया । अहं उण[5]) तुज्झ भवस्स अ उव्वाहं करिस्सं[6]) ।

पार्वती । साङ्कभङ्गं लज्जते ।

जया । अहं तु कणं फलिणिं[7]) सुरसरिद्वारिभिदुरडघडेहिं अदिपुट्ठं[8]) करिस्सं[9]) ।

पार्वती । अहं पि धूवदोहअदुद्धअसेएहिं[10]) रसालं वरं उवचिदं[11]) करिस्सं[12]) ।

विजया । अहं पि तुमं तिअक्खं[13]) च भक्खभोअणभूसणादिपउड्ढसमिद्धीकरिस्सं[14]) ।

---

1) I. Hand भृंगं° । 2) I. Hand बंधमिति । 3) °मूर्ध्वीकृत° । 4) इमांण ॥ हला जये बालरसालो वरो मत्पुत्रः । इयं अलिनीमलिना फलिनी त्वत्पुत्री । अनयोर्विवाह आवां २ अनयोरुद्वाहं करिष्यावः । 5) पुण । 6) करिस्सामि ॥ अहं पुनस्तव भवस्य च विवाहं करिष्यामि । 7) फलिणीं । 8) अदिपुट्ठं । chāyā fehlt. 9) करिस्सामि । 10) धूपदोहददुधअंसेएहिँ । 11) उवचि । 12) करिस्सामि ॥ अहमपि धुपदोहददुग्धसेकैः रसालं वरमुपचितं करिष्यामि । 13) तिअखखं । 14) भखख° °पउध्ध°करिस्सामि ॥ अहमपि त्वां त्र्यक्षं च भक्ष्यभोजनभूषणादिप्रवृद्धसमृद्धीकरिष्यामि ।

पार्वती । जए सा खु विजआ पुणो पुणो अम्हाणं वत्ताविघादं करेदि । ता अणदो गमिस्सामो[1]) । उभे तथा कुरुतः ।

सत्यंभरः । ऋतंभर ।

वक्षोजक्षोभदक्षो ऽधररसवरहृत्केशवेषश्लथत्वं[2])
कुर्वन्स्विन्नं च गात्रं करचरणगणस्तम्भमप्यादिशंश्च ।
वाग्वैक्लव्यं च कम्पं प्रविदधदलसं शिक्षयल्लास्यमक्ष्णोः
प्राणप्रेयानिवासां[3]) विचितसुमनसां दृश्यते प्रश्रमो[4]) ऽपि ॥ २४ ॥

ऋतंभरः । सत्यंभर । आभिस्तावत्कुसुमावचयः समापित एव । यतः ।

पुष्पैः पूर्णं पिटकमटतं शातकौम्भांश्च[5]) कुम्भा-
न्गृह्णीतं[6]) मे कृतकतनया ये क्षुपास्ते तु सिक्ताः ।
इत्थं सख्यौ प्रति गिरिसुता वाचमुच्चारयन्ती
यात्येषा श्रीत्रिनयनतपःपर्णशालां विशालाम् ॥ २५ ॥

तदावामपि कपर्दिदर्शनाय व्रजावः । इति निष्क्रान्ताः सर्वे ॥

॥ द्वितीयो ऽङ्कः ॥

---

1) जये एषा खलु विजया पुनः पुनः अस्माकं वार्ताविघातं करोति । तत् अन्यत्र गमिष्यावः । 2) °वेश° । 3) °प्रेयनिवासां । 4) ज्रश्रमो । 5) °कौभाश्च । 6) गृहीतं ।

(Schluß folgt.)

Satkāyasaṃjñīkṛtaṃ.

Von

S. Lefmann.

Satkāya, wie *satkarman*, *satkriyā* u. a. gebildet, ist im P. Wb. nicht angegeben. — Pāli: *sakkāyo* nach Childers, Dict.: "Own body or person [स्व + काय]. *Sakkāyaditthi* 'the heresy of individuality' is one of the three saṁyojanas, release from which is obtained by entrance into the first path (*sotâpatti*). Yâtr. (Yâtrâmullé Dhammârâma) states, that *sakkâyaditthi* is identical with *attavâdo* &c. Hardy says, 'he also rejects the error called sakkâya-dṛshṭi, which teaches, I am, this is mine' (E. Mon. 289). Subh. (Vaskaḍuve Subhûti) in answer to my question as to the etymology says, it means 'svakâya çarîra', and I have no doubt that he is right. We should naturally expect *sakâya*, but the *k* is doubled to compensate for the loss of the *v* (comp. *patikkûla* &c.). The North Buddhists, puzzled by the double k, have (as in numerous other instances, see *Patisambhidâ*) ascribed a wrong etymology to this word, and turned it in Sanskrit into satkâyadṛshṭi, as if the first part of the compound were सत् instead of स्व.—Burnouf adopts this etymology (Int. 263), rendering satkâya by 'existing body' or 'aggregate of what exists', and satkâyadṛshṭi by 'the view that the body is what exists'."

So weit hier die Erklärung Childers' und damit ein eklatantes Beispiel jener früher herrschenden, schon 1882 von mir lebhaft bekämpften und jetzt auch wohl völlig überwundenen Ansicht, nach welcher im Pāli durchweg die originale, im nordbuddhistischen Schrifttum nur eine sekundäre, in Worten und Begriffen nur eine spätere nachgebildete Tradition gegeben. — Daß Eugène Burnouf in seiner Annahme dort ganz recht hatte, dagegen Childers (s. Note zu *patisambhidâ*) mitsamt seinen Gewährsmännern oder Korrespondenten sich im Unrecht befunden, kann nach folgendem m. E. gar nicht zweifelhaft sein.

Es sind die Gāthāstrophen im 15. Adhyāya des Lalita-Vistara (p. 208, 18–22 m. Ausg.), darin gleich zu Anfang das Wort begegnet:

karmaxatraruhaṃ tṛṣāsalilajaṃ satkāyasaṃjñākṛtaṃ (Mss. *xatra* für *xetra*, wie so häufig). D. h. *karman* und *kāma* — Tat und Lust oder Begierde oder Durst (*tṛṣṇā*) — sind die Faktoren dessen „was so wesenhaft Körper heißt“ oder dessen was einen Körper in der Vorstellung als wahr und wirklich, als Realität erscheinen läßt. *Sat* hat da nichts mit *sva* oder mit *ātman* (*attā*) zu tun, und *satkāya-dṛṣṭi* (ein *sō 'haṃ*) ist nichts anderes als die durchaus materielle, durchaus sinnlich, sachlich gegebene Anschauung.

Der Bodhisattva war unter dem Spiel und Sang der Frauen eingeschlafen. Wie er aufwacht, sind auch die Spielerinnen und Sängerinnen alle, die ihm zur Unterhaltung und Wacht bestellt oder befohlen waren, in Schlaf gesunken. Ihr Anblick, wie sie halb oder ganz nackt, so und anders, die Instrumente ihnen entfallen, da liegen, erregt seinen Ekel und läßt ihn den bekannten Ausspruch tun (206, 2): *śmaśānamadhyē vasito 'smi, bhūtaṃ.* So entsteht ihm, wie das mit einiger Prosaanknüpfung gegeben, die *śmaśāna-saṃjñā*, und kommt er mit dieser nach gezählten 32 Jammeraussprüchen über die einfältigen jungen Weiber (*bālā*) dort zu der *aśubha-* (oder *jugupsā-*)*saṃjñā* auch des eigenen Leibes oder Körpers. Und hieran dann schließen sich die Gāthā, deren Anfangszeile angegeben, im *śārdūla-vikrīḍita* =; einem im Deutschen kaum oder schwer nachzubildenden Metrum

Auf Tatgefilde erwächst, in Durstesflut sich nährt, was so wesenhaft Körper heißt:
Trän', Schweiß, Speichel — durch Näss' entstellet so und durch Harn, und von Blutgetrief' übervoll;
Schmalzfettbrühen und Blasenjauche allzusamt, mit so garstigem vollgepfropft,
ǫbströmt ständig von ekligem so ganz und gar, von so stinkigem mancherlei.

Mit Gebein, Zähnen und Porenwüchs'gem noch entstellt, und von Haut und Haar überdeckt;
die Geweid', Leber und Milz im Innern voll Schleim, warm, massig fest, übler Wucht;
wie so Machwerk anzusehn, mit Sehn' und Mark gefügt, und mit Fleisch dazu ausgeputzt,
Krankheit vielfach zur Beut' und Leiden noch so viel, und von Hunger und von Durst geplagt.

Dem Geschmeiß gar ein Verließ, in Höhlungen die Meng', auf Altern angelegt und Tod —
Wer klar blickend sich dieß erschaut, ja, wie als Feind den wohl dünket sein eigner Leib.

Auch dieser Schlußsatz — *riṇunibhaṃ manyē śarīraṃ svakaṃ* — ist wie der Inhalt des ganzen Stückes nur eine Bestätigung meiner Auffassung.

Übrigens ist diese Übersetzung, welche unter der Einwirkung des Versmaßes vielleicht nicht frei genug gehalten, das bis dahin letztgefertigte Stück einer Verdeutschung des ganzen Lalita-Vistara, welche ich unserm leider zu früh dahin gegangenen Richard Pischel auf der gemeinsamen Fahrt nach Kopenhagen habe versprechen müssen. So sei nun diese Mitteilung hier zugleich die Ankündigung des voraussichtlich bald vollendeten und zur Ausgabe gebrachten Werkes.

Eine jüdisch-persische Handschrift.

Von

A. Houtum-Schindler.

Die nachstehend beschriebene, von mir der Bibliothek der D. M. G. überwiesene jüdisch-persische Handschrift besteht aus 212 in dichterischer Form abgefaßten Abschnitten mit verschiedenen aus der Bibel und islamitischen Überlieferungen gezogenen Episoden. Es würde sich gewiß lohnen den Text eingehender als ich es zu tun im stande bin für lexikalische Eigentümlichkeiten, Archaismen, selten gebrauchte Vokabeln usw. zu untersuchen. Ich gebe hier nur eine Liste der Abschnitte mit kurzen Bemerkungen.

1 صفت روز د شبه کوید

2 صفت روز ه شبه کوید

3 صفت روز ادینه کوید

4 صفت بزرکیی عزازیل کوید

5 کتاب حق تعالی با عزازیل

6 مناظره کردن حق تعالی با شیطان

7 صفت روز شبه کوید

8 صفت د جوی که از بهشت بیرون میامد

9 اندیشه کردن شیطان از جهت فریب دادن ادم را

10 دوستی کردن شیطان با مارجهت فریب دادن ادم را

11 فریب دادن مار حوه را

1—3: Gen. 1, 14-31.
4—6: Levit. 16. Azazel der Sündenbock.
7—8: Gen. 2, 1-14.
9—15: Gen. 3. حوه für حوا.

12 کتاب حضرت عزت با ادم

13 کتاب حضرت عزت با حوه

14 کتاب حضرت با ادم بار دیم

15 بیرون افتادن ادم و حوه از جنت

16 جمع شدن ادم و حوه بایکدیکر و زایدن قابل و هابل

17 کشته شدن هابل از دست قابل

18 زایدن ست پیغمبر از مادر

19 فروز امدن ملایکه از اسمان و عاصی شدن

20 پیدا شدن نور موسا بوقت انرینش

21 عاصی شدن خلایق وخشم انکیختن حق

22 کتاب حضرت عزت حق تعالی با نوح نبی کوید

23 کتاب حق تعالا بانح در باب نشاندن درختها

24 کتاب حق با نوح در باب ساختن کشتی

25 رفتن نوح و فرزندان او بکشتی

26 رفتن شیطان همراه خر بکشتی

27 پیدا شدن اب توفان در عالم

28 کم شدن اب توفان از عالم

29 فرستادن نوح کلاف را از جهت دیدن عالم

30 فرستادن نوح کبوتر را از جهت دیدن عالم

31 " بیرون امدن نوح با فرزندان و حیوانات

32 عهد بستن حق با نوح و بنیاد کردن نوح موستان

16—19: Gen. 4.
20: Exod. 34, 29.
21—24: Gen. 6. نوح für نح.
25—27: Gen. 7.
28—32: Gen. 8.
29 Für غ (in کلاغ) steht ק, anderswo (159, 167, 199, 200) د.
32 موستان = Weingarten, von *mō*, der Weinstock. Von den älteren Wörterbüchern haben Ferheng-i ǧehāngīrī,

33 در وجود امدن نمرود و حال و احوال او

34 صفت تخت نشستن نمرود و ابادان کردن شهرها

35 رفتن نمرود بر بالای قلعه جهت جنگ کردن با ملایک

36 فرستادن حق ماهی را بپیش تیر نمرود

37 صفت پیدا شدن ازر و هم ابراهیم

38 شناختن خلیل الاه صفات حق با دل خیش

39 نصیحت کردن خلیل الاه پدر را در باب خدا شناسی

40 رفتن نمرود و ازر بشکار و شکستن خلیل الاه بُت‌هارا

41 بردن ازر ابراهیمرا در پیش نمرود و اورا در اتش انداختن

42 منجنیق ساختن شیطان جهت انک ابراهیمرا در اتش انداختن

43 امدن جبرایل از جانب حق در پیش ابراهیم

44 و اخبر شدن چوپان از احوال خلیل الاه

45 اکاهی دادن چوپان نمرود را از احوال ابراهیم

46 ابادان کردن دیوان خانه ابکینه از جهت نمرود

Surūrī und Burhān-i Qāṭa' dieses Wort nicht. Ich fand es jedoch im Rašīdī. Von den neueren Wörterbüchern haben es Ferheng-i anǧuman ārā und Šems al loghat, beide vom Rašīdī, wo als Belegstelle folgender Vers des Athīr al-dīn Akhsīketī (Ende des 12. Jahrhunderts) angegeben ist:

کر بوی بزمکاه تو آرد صبا بباغ
آب رقیق میشود اندر عروق مو

Das Wort ist in ganz Persien gebräuchlich, und in den Gärten von Teheran und Umgebung heißt der Weinstock immer nur *mō*.

33—48: Die Nimrod-Abraham-Sage nach islamitischen Überlieferungen.

37 und 40, Āzar, hier geschrieben Āḏar, ist im Koran (Sure 6, 74) als Abraham's Vater erwähnt, in der Bibel (Gen. 11, 24) heißt er תרח. In einigen Überlieferungen ist Azar ein Onkel Abraham's.

38 und an vielen anderen Stellen الاه für الله.

42 منجنیق „Wurfmaschine", *μαγγανικόν*.

47 رفتن پشه در بینی نمرود و بی قرار شدن او
48 امدن شیطان و مصلحت دادن که سر نمرود را بکوبند
49 رفتن خلیل الاه بسوی شهر حرن
50 کتاب حق تعالا با خلیل الاه و افرین بر او کردن
51 کشیدن فرعون سره را و گرفتار شدن بدرد مثانه
52 خصومت کردن شبانان خلیل الاه و شبانان لوط و جزای شدن
53 صفت حرب و جنگ پادشاهان صدوم کوید
54 اگاهی یافتن خلیل از ورده شدن لوط و رفتن اورا خلاص کردن
55 دادن سره هاجر را بابراهیم بزنی
56 کتاب حق تعالا با خلیل الاه جهت میله کردن
57 مشورت کردن خلیل از عبر جهت سنت کردن
58 مشورت کردن خلیل از ممرا جهت میله کردن
59 امدن سه ملک بپیش خلیل و مژده دادن بزایدن یصحق
60 التماس کردن خلیل الاه جهت قوم صدوم و غموره
61 رفتن دو ملک بخراب کردن شهر صدوم و غموره
62 امدن قومان صدوم بر در خانه لوط و جنگ کردن با او
63 سوال کردن فلستیم از یصحق در باب ربقه
64 صفت شوکت و بزرکیی یصحق

49—51: Gen. 12.
51 Die Plage oder Gottesschlag נגע der Bibel (Gen. 12, 17) ist hier als درد مثانه „Blasenleiden" wiedergegeben.
52: Gen. 13.
53—54: Gen. 14.
54 ورده für برده.
55: Gen. 16.
56—58: Gen. 17.
57 عبر Eber, der Stammvater der Hebräer (Gen. 10).
58 ممرا Mamra, der Amoriter (Gen. 14, 13. 24).
59—60: Gen. 18.
61—62: Gen. 19.
63—69: Gen. 16 und 17.

65 اشکارا شدن شکینه بیصحق

66 در وهم شدن ابیملک از یصحق و مشورت کردن او با نظیمان

67 کشت زدن یصحق در ملک فلستیم

68 طلب کردن یصحق کوشت شکاری از عسو

69 تعلیم دادن ربقه یعقوب را و طعام خردن پیش پدر و دعای عسو را باز کرفتن

70 رفتن خلیل الاه بن طاره شهرهای کوفار

71 رفتن لوط با دختران بسوی صوعر

72 جمع شدن لوط با دختران در مستی

73 رفتن خلیل الاه بجانب شهر ابیملک

74 دادن خلیل الاه سره را از وهم بابیملک

75 کرفتار شدن ابیملک و سپاهش بدرد مثانه از جهت سره

76 مناظره کردن خلیل الاه با ابیملک

77 عقب دادن ابیملک سره را با پیشکش ها بخلیل الاه

78 زاری کردن سره در پیش حق جهت فرزند

79 زایدن سره یصحق را و میله کردن خلیل یصحق را

80 مناظره کردن سره با خلیل الاه جهت اسماعیل

81 راندن خلیل الاه هاجر و اسماعیل را از نزد خیش بامر حق تعالا

82 پیدا شدن چاه زمزم در زیر پای اسماعیل

83 رفتن امیران عرب از جهت دیدن اسماعیل

84 رفتن خلیل الاه بدیدن اسماعیل

70—72: Gen. 19.

73—77: Gen. 20.

75 درد مثانه (Blasenleiden (cf. oben 51) steht hier für עצר רחם der Bibel (Gen. 20, 18); es leidet Abimelech und sein ganzes Heer daran.

78—86: Gen. 21.

82 Der Zemzembrunnen, auch Hagar's Brunnen, zu Mekka.

85 ساختن ابراهیم با اسماعیل قعبه را

86 رفتن ابیملک بدیدن خلیل الاه

87 کتاب حق تعالا با ابراهیم جهت قربان کردن یصحق

88 دست وفا زدن شیمان جهت انک شاید ابراهیم را پشیمان کند

89 امدن شیطان بپیش یصحق و نامید شدن او

90 بردن ابراهیم یصحق را بقربان کاه

91 دست وفا بستن ابراهیم یصحق را جهت قربان کردن بدرکاه حق

92 کتاب حق با ابراهیم و عهد بستن با او

93 صفت فرزندان نحور برادر زاده ابراهیم

94 وفات یافتن سره مادر یصحق در حبرون

95 عمارت ساختن خلیل الاه در سر قبر سره و ابادان کردن خانقاه و جیراندن ....

96 طلب کردن ابراهیم الیعزر را بجهت خاستن زن برای یصحق

97 مناظره کردن الیعزر با خلیل الاه و عهد و پیمان با او بستن

98 رفتن الیعزر بجانب ارم جهت اوردن ربقه

99 اب دادن ربقه الیعزر را و دادن الیعزر زرینه ها بربقه و خُش حال شدن

100 رفتن لبن و اوردن الیعزر را بخانه خدُ

101 رسانیدن الیغزر پیغام خلیل الاه با بتوال

102 مناظره کردن بتوال و لبن با الیعزر

103 مناظره کردن الیعزر با لبن و بردن ربقه را

85 Cf. Koran, Sure 2, 119.

87—93: Gen. 22.

94—95: Gen. 23.

96—105: Gen. 24.

96—100 Eliezer, der Gen. 15, 2 genannte Hausälteste von Damaskus.

104 دیدن ربقه یصحق را و از شتر افتادن و زایل شدن بکارت او

105 پیوند کردن یصحق با ربقه

106 خاستن خلیل الاه قطوره را بعد از وفات سره و فوت شدن او

107 صفت فرزندان اسماعیل و وفات او

108 فرزند طلبیدن یصحق و ربقه از حق تعالا و بمراد رسیدن ایشان

109 جنک کردن یعقوب و عسو در بطن مادر ومتولد شدن ایشان

110 فروختن عسو بکوره خُدرا بیعقوب

111 رفتن یصحق در فلستیم

112 کشتی کرفتن یعقوب با فرشته

113 رسیدن یعقوب وعسو بایک دیکر

114 مناظره کردن یعقوب با عسو

115 بردن یعقوب معاش را بپیش یصحق

116 دعا کردن یصحق یعقوب را

117 امدن عسو از شکار و اوردن معاش بپیش یعقوب

118 در جذب رفتن عسو جهت یعقوب وکین اورا بردل کرفتن

119 امدن ملک بپیش ربقه و خبر دادن اورا از حال عسو

120 رفتن یعقوب بجانب حرن بفرمان پدر

121 فرستادن عسو عملف را بسر راه یعقوب وخلاص شدن یعقوب

122 خاب دیدن یعقوب پیغمبر در راه حرن

123 رسیدن یعقوب بحرن بر سرچاه

106—110: Gen. 25.
110 بکوره ist hebr. und arab. „Recht der Erstgeburt“, Gen. 25, 31.
111: Gen. 26.
112: Gen. 32, 24.
113—114: Gen. 26.
115—118: Gen. 27.
119—122: Gen. 28.

124 دیدن یعقوب رحل را واب دادن کوسفندان لبن
125 عهد کردن یعقوب با لبن که ز سال خدمت کند رحل بستاند
126 پیوند کردن یعقوب با لاه و هفت سال دیکر خدمت کردن از جهت رحل وبکام رسیدن
127 مناظره کردن رحل با یعقوب جهت فرزند
128 دادن لاه زلپه را بیعقوب
129 اوردن راوبن دست امبوها از صحرا و دادن ایشان را بمادر خیش
130 ابستان شدن رحل و زایدن یوسف را
131 طلب کردن یعقوب نزد خیشان لبن
132 تصنیف کردن یعقوب عصای را از جهت انک کوسفندان نقشین حاصل ایند
133 تشنیع زدن فرزندان لبن در حق یعقوب
134 روان شدن یعقوب از حرن بفرمان حق تعالا
135 دزدیدن رحل استرلاب پدر را
136 خبردار شدن لبن از کریختن یعقوب و رفتن عقب او
137 مناظره کردن لبن با یعقوب

123—126: Gen. 29.
127—132: Gen. 30.
129 دست انبو steht für דודאי (Gen. 30, 14), ein aphrodisisches Mittel, gewöhnlich als Alraun übersetzt. Persische Lexika erklären *dast-enbū* oder *dast-enbūjeh* (lit. das was die Hand wohlriechend macht) als eine aus wohlriechenden Substanzen bereitete Kugel oder Pastille, die wegen ihres Wohlgeruchs in der Hand getragen wird, oder auch jede wohlriechende Frucht, aber namentlich die im Arabischen *šammām* heißende Melone, also die Koloquinthe. Chardin (Voyages, ed. Amsterdam 1735; III, 14) hat: „On l'estime seulement pour son odorat. Il s'appelle Destembouié, c'est à dire *Odeur à la main* parce qu'on le porte à la main comme un bouquet"
133—140: Gen. 31.
135 Astrolab für teraphim, Götterbilder, Gen. 31, 19.

138 مناظره کردن لبن با یعقوب با ردیم

139 تند شدن یعقوب با لبن

140 عهد و پیمان بستن یعقوب با لبن

141 فرستادن یعقوب رسولان بپیش عسو

142 رسیدن رسولان یعقوب بپیش عسو

143 رسیدن یعقوب در شهر شخم و بیرون رفتن دینه وعاشق شدن شخم

144 اکاه شدن یعقوب از ان بیداد شخم

145 امدن حمور بر پیش یعقوب و طلب کردن دختر

146 مناظره کردن فرزندان یعقوب با حمور جهت سنت کردن

147 سنت کردن حمور و شخم با تمام خلق شهر شخم

148 اکاه شدن یعقوب از سنت کردن ایشان وخشحال شدن

149 رفتن شمعون ولوی و خراب کردن شهر شخم بی رضای یعقوب

150 مناظره کردن یعقوب با شمعون و لوی که چرا همچین کردید

151 اشکارا شدن سکینه بر یعقوب

152 رفتن یعقوب ببیت ال و عبادت کردن او

153 وفات یافتن دبوره دایه ربقه در دشت بیت ال

154 زاییدن رحل بن یمین را و فوت شدن او در راه

155 کستاخی کردن راوبن در خیمه بلهه

156 رسیدن یعقوب در پیش یصحق

157 وفات یافتن یصحق در ملک کنعان

158 قصه عسو و فرزندان او که زند بودند

159 اجاز قصه ایوب صابر کوید

141—142: Gen. 32.
143—150; Gen. 34.
151—157: Gen. 35.
158: Gen. 34.
159—166: Hiob 1. Hiob wird *ṣābir* „der Geduldige“, seine Frau *dīnah* genannt.

160 کتاب حضرت حق با شیطان جهت ایوب

161 مناظره کردن شیطان با حضرت جهت ایوب

162 مناظره کردن دینه با ایوب

163 جواب دادن ایوب دینه زن خُدرا

164 مناظره کردن دینه با ایوب بار دیم

165 جواب دادن ایوب دینه را بار دیم

166 امدن جبرایل بپیش ایوب و شفا یافتن ایوب صابر

167 اجاز قصه داستان یوسف صدیق وحسد بردن برادران بر او

168 خاب دیدن یوسف بار اول وحکایت کردن او با پدر وبا برادران

169 خاب دیدن یوسف بار دوام واظهار کردن او بپدر

170 فرستادن یعقوب یوسف را بپیش برادران بر دشت

171 دیدن برادران یوسف یوسف را و اندیشه کردن

172 خلاص کردن راوبن یوسف را از مشورت برادران

173 انداختن برادران یوسف مر یوسف را در چاه

174 عیان شدن جبرایل در پیش یوسف و روشن شدن ان چاه

175 بیرون اوردن یهودا یوسف را از چاه

176 مذظره کردن یعقوب با فرزندان و زاری کردن

177 صفت خاستن یهودا شوج دختر هیرم را بزن خیش

178 رفتن یهودا بپشم بریدن ومست شدن او وخابیدن او با طمر

179 اکاه شدن یهودا از حمل طمر و فرمودن که او را بسوزانند

180 زاییدن فرص و زرح از مادر خد طمر

181 صفت اول حکایت عاشق شدن زلیخا بر یوسف

182 عرض کردن دلال وصف یوسف را بمشتریان

167—176: Gen. 37.

173 مر *mer*, die veraltete dem Dativ und Akkusativ vorgesetzte pleonastische Partikel im Persischen.

177—180: Gen. 38.

181: Gen. 39.

183 سخن گفتن یوسف جهت افتادگی خیش

184 سفارش فرستادن زلیخا بپیش عزیز که یوسف را بخرد و خریدن عزیز یوسف را

185 امدن جبرایل از حضرت حق و اوردن پیجام بیوسف

186 مناظره کردن عزیز مصر با یوسف جهت سجده کردن

187 دست بازی کردن مالک بر تاج یوسف و خشک شدن هر دو دست او

188 شفاعت کردن یوسف از برای دست مالک و بیه شدن دست او

189 بردن عزیز مصر یوسف را بسوی خانه و بدست زلیخا سپردن

190 اگاهی یافتن یعقوب از حال کم شدن یوسف

191 زاری کردن یعقوب از فراق یوسف

192 تعبیر کردن یوسف خب اورا

193 خاب دیدن فرعون و طلب کردن معبران را

194 خلاص یافتن یوسف از حبس وامدن او بپیش فرعون

195 تعبیر کردن یوسف خاب های فرعون را

196 صفت تعظیم و بزرگیی یوسف

197 امدن عزیز مصر بخدمت یوسف بپرسش او

198 خاستن یوسف اسنت دختر پوطیفرع بزنی

199 امبار کردن یوسف جلها از برای سال قحط

200 رفتن ده فرزندان یعقوب بمصر نزد یوسف بجله خریدن

201 ملاقات کردن برادران و یوسف بایک دکر

202 فرمودن یوسف بمنسه که شمعون را بند خانه برد

203 خط استدن مالک از برادران یوسف

182—189: meistens nach islamitischer Überlieferung. عزیز مصر 184—189 ist Potiphar.

190—191: Gen. 37.

192—199: Gen. 40.

200—202: Gen. 42.

204 نازل شدن جبرایل از جانب حق ببیش یوسف

205 مُهلت طلبیدن یوسف از مالک و باز کشتن اخوان

206 مناظره کردن یوسف با برادران و زاری نمودن

207 رسیدن یوسف بر قبر مادر و انداختن خُد را از شتر و زاری کردن

208 اکاه شدن زنجی و پنداشتن که یوسف گریختست درشب

209 پیدا شدن سهم در میان کاروان و اشفته شدن خلق کاروان

210 منادی کردن مالک در میان کاروان واقرار اوردن زنجی از کناه خیش

211 شفاعت طلبیدن مالک از یوسف وشفاعت کردن یوسف ودفع بلا شدن

212 تعظیم و بزرکی دادن مالک دینار یوسف را

203—212: Gen. 44, mit islamitischen Überlieferungen verknüpft.

209 גביע Gen. 44, 2. Kelch, größeres Weingefäß (Gesenius 143a) ist hier سهم Maß. Koran, Sure 12, 70 hat سقاية, also auch Kelch, Trinkbecher.

Zum arabischen Galen.

Von

Dr. med. **Max Simon** (†).

In der Besprechung meiner Ausgabe der arabischen Teile von Galen's Anatomie p. 392 ff. des LXII. Bandes dieser Zeitschrift gibt Herr Professor Brockelmann einige Berichtigungen, die nach meinem Dafürhalten zum Teil nicht stichhaltig sind, zu einem anderen auf Mißverständnissen beruhen.

Mein Vorschlag, an mehreren Stellen الذوات الاربع statt ذوات الاربع zu lesen, ist von einem Vergleiche des Inhaltes dieser Stellen mit solchen des griechischen Galen ausgegangen. Aus Gal. III, 613. 614. 876, IV, 105 (Ausg. Kühn) ergibt sich, daß Galen die Siebenzahl der Halswirbel als eine Eigenschaft der „menschenähnlichen Tiere" hinstellt, nicht als eine solche der τετράποδα gemeinhin, und daß er unter menschenähnlichen Tieren wiederum nicht die Gesamtheit der Vierfüßler versteht, sondern nur eine bestimmte Gruppe derselben. Das sind diejenigen, bei welchen der Hals nur eine mäßige Länge hat, weil er nur für die Aufnahme der Speisewege und der Phonationsorgane bestimmt sein soll, und die Extremitäten als Hände gebraucht werden können. Hiernach sind Zweifel berechtigt, ob p. 25, 18 (Übers. p. 19) wirklich gestanden hat „Die Halswirbel sind bei allen Vierfüßlern sieben an Zahl, ebenso wie das beim Menschen ist". In diesem Bedenken bestärkt eine weitere Erwägung. Jene Lehre von der Relation der Länge des Halses zu den Phonationsorganen etc. stammt von Aristoteles, und dieser besaß bei Galen gerade für die generellen Unterscheidungsmerkmale der Tierklassen hohe Autorität. Dem Aristoteles war es aber nicht bekannt, daß alle Vierfüßler sieben Halswirbel haben. Ferner kann man in dem Gedanken, daß mit den الاربع .... vier Hauptarten, Hauptgattungen oder dergl. gemeint seien, nicht aber die vierfüßigen Tiere insgesamt, dadurch bestärkt werden, daß Galen in der Tat vier dem Menschen ganz besonders ähnliche Tiere nennt. Die einschlägige Stelle des griechischen Galen findet sich in meinem Kommentar No. 71 angeführt, und es beruht daher wohl

nur auf einem Übersehen, wenn der Referent sagt, ich hätte mich vergeblich bemüht, zu dieser angeblichen Einteilung der Tiere in vier Hauptarten — hierin liegt ein weiteres Mißverständnis — Anologien in früheren Schriften Galen's nachzuweisen. Endlich ist auch die Stelle p. 321, 18 ff., Übers. p. 233, eher geeignet, im obigen Sinne aufgefaßt zu werden als in dem von „Vierfüßler". Dort sagt Galen, der Nervus phrenicus habe beim Affen gewöhnlich zwei, nur bisweilen drei Köpfe, scil. Ursprungsfilamente, bei den übrigen الاربع .... aber finde man meistens drei solcher Wurzeln. Galen hatte zwar viel präpariert, aber es kann kein Zweifel bestehen, daß sein Material gerade für so feine Zergliederungen nur eine beschränkte Zahl von Vierfüßlern umfaßte. Daß er vorwiegend an jenen „ganz besonders menschenähnlichen Tieren" arbeitete, geht aus seinem Rat hervor, eben diese für anatomische Studien auszuwählen, wenn man Affen nicht zur Verfügung habe. Nach alledem scheint mir die vorgeschlagene Version, wenn ich sie auch nicht als die einzig zulässige verfechten will, immerhin diskutabel, umsomehr, als die erwähnten zoologischen Theorien, obgleich im wesentlichen durch die Texte sichergestellt und für das anatomische System der Alten wichtig, doch bei der modernen Forschung bisher kaum Beachtung gefunden hatten. — Zu p. 162, 13 f. schlägt der Referent eine von der meinigen mehrfach abweichende Lesart und Übersetzung vor. Nach meiner viel geringeren Erfahrung im Arabischen kann ich nicht bestreiten, daß seine Übersetzung der Worte, welche aus den grammatischen Beispielen ohnehin besser fortgeblieben wären, rein textuell einleuchtender ist. Jedoch ist der Ausdruck أمر أ.. für „wissenschaftlich postulieren", welchen der Referent dabei, wie er selbst sagt, als neu buchen muß, ebenso wie das daneben vorgeschlagene ألزم dem Wortschatz des Ḥubaiš und Ḥunain in solchen Texten, soweit ich sie kenne, fremd. Auch weiß ich mich keines Ausdrucks im galenischen Griechisch zu entsinnen, dem diese Wendungen entsprechen könnten. Sinnverwandte wie *δοκεῖν*, *δοξάζειν*, *νομίζειν* werden stereotyp mit توهّم oder ظنّ wiedergegeben. Einen Plural مرد.. gibt es allerdings nicht, er würde aber, da die Zeichengruppe einmal dasteht, in einem an Lizenzen derart reichen Texte kaum auffallender sein als z. B. أولئك und andere Flexionsformen. Meine Übersetzung „Ihr Männer", welche einzeln herausgehoben wenig glücklich aussieht, erscheint plausibler neben يا هؤلاء, يا هذا, welches Ḥubaiš für das

galenische *φίλοι* zu gebrauchen pflegt. — Die Worte „Und zahlreiche andere Beispiele“ p. XXVIII (Ref. „Von den angeblich zahlreichen Beispielen, von denen mir bei der Lektüre keins begegnet ist, führt S. leider nur ein einziges an“) stehen am Ende eines größeren Abschnittes und sollen sich auf diesen ganzen Abschnitt beziehen, also auf „Ungewöhnliche Rektion mancher Verben“, nicht auf den zuletzt angeführten Fall. — Die Worte „von den wenigsten Arabisten gebilligt“, welche der Ref. für wissenschaftliche Arabisten nicht gebraucht sehen möchte, sollten nur bedeuten „im Rahmen des als klassisch angenommenen Arabisch zugelassen“. Auf die Lehrbücher angewiesen, habe ich mich dabei an die im gleichen Zusammenhange von Wright gebrauchte analoge Ausdrucksweise angeschlossen (A Grammar of the Arabic Language, 3. ed., vol. I, p. 16). — جُمْل für „Zusammenfassung, Gesamtheit“ ist zwar sonst nicht gangbar, aber sowohl bei Ḥubaiš als Ḥunain in diesem Sinne zu finden. So z. B. in einem andern galenischen, von Ḥunain übersetzten und bisher nicht publizierten Texte: انّا نجد فى هذا الكلام جمل تشريح العروق „Wir haben also in dem, was hier gesagt ist, die gesamte Anatomie der Venen“. Deshalb ziehe ich p. 83, 1 „Zusammenfassung“ dem vom Ref. vorgeschlagenen جُمَل „Inhaltsangabe“, eigentlich „Summen“ vor.

Es sei mir gestattet, hier auch einiges aus andern Besprechungen des Buches richtig zu stellen. Im Giornale della Società Asiatica Italiana, vol. XIX, p. 414 bemerkt I. Guidi: „... del resto alcune (forme) non sono speciali a questo genere di scritti, ma regolari, come p. es. il participio passivo delle coniugazioni derivate usato come nomen loci“. Diese Bemerkung darf ich wohl in ihrer zweiten Hälfte berichtigen. Nicht den Gebrauch jener Participia als Nomina loci, sondern das Eintreten dieser letzteren an Stelle von Infinitiven habe ich als Texteigentümlichkeit erwähnt (p. XXXII). — In den Mitteilungen zur Geschichte der Medizin 1906, Heft 19, sagt Joh. Ilberg: „Nicht immer (vgl. Buch XIII, Anf.), aber in der Regel fordert der Anatom (scil. Galen) Autopsie“. Diese Äußerung beruht auf einem Mißverständnis. Gerade als Anatom verlangt Galen durchaus das Selbstsehen, und jene Stelle hat auch nicht den vom Referenten aus ihr entnommenen Sinn. Ich übersetzte dort: „Auch bei dem ... mache ich es mir zum Vorsatz ... daß meine Rede in solchem Grade klar und deutlich sei, daß es einem, der es liest, ohne überhaupt jemals die Präparation ... gesehen zu haben, möglich sei, nachdem er der Beschreibung der Präparation der Venen und Arterien gefolgt ist, wie ich sie ihm gebe, ganz allein ihrer Erforschung (الوقوف عليها hat hier zweifellos diesen

Sinn) obzuliegen". Dies besagt, daß Galen seine Darstellung hinreichend faßlich gestalten möchte, um es andern zu ermöglichen, nach dem bloßen Lesen derselben die Präparation selbst auszuführen, also die Autopsie zu erlangen. Der Wortlaut ist in dem der Auffassung des Referenten gerade entgegengesetzten Sinne von wesentlicher Bedeutung. Denn noch ist bei manchen Historikern der Medizin ein gewisses Widerstreben erkennbar, die Selbständigkeit Galen's auf dem Gebiete der Anatomie und die Richtigkeit seiner Prinzipien als Lehrer derselben anzuerkennen.

Ṭomṭom (Ṭimṭim) = Δανδαμις = *Dindymus?*

Von

A. Hauber.

Moses Maimonides sagt im Moreh Nebuchim, Teil III, Kap. 29[1]), gewisse zeremonielle Verrichtungen der Juden fänden ihre Erklärung in der Religion der alten Sabier oder Heiden, in der Abraham erzogen wurde und die zuerst die Existenz eines einzigen Gottes verkündete. Die Bücher der Sabier und namentlich die „Landwirtschaft der Nabatäer" sind voll von Fabeln und Aberglauben, was auf ein hohes Alter hinweist[2]). Daraus sind viele zeremonielle Gesetze des Pentateuch zu erklären, deren Herleitung sonst im ersten Augenblick schwer anzugeben wäre. Die Religion der Sabier gründet sich auf die Verehrung der Gestirne. Als Quellen für diese Angaben nennt Maimonides folgende Bücher: Erstens: Das Buch Iṣṭimākhis, das Aristoteles zugeschrieben wird, das aber sicher nicht von ihm herrührt[3]). Ferner die Schriften, die sich mit Talismanen, mit Zauber- und Schutzmitteln befassen. Zu diesen Schriften gehören: Das Buch des Ṭomṭom[4]), das Buch Al-Sarb[5]), das Buch der Grade der himmlischen Sphäre und der Himmelsbilder, die bei jedem Grad zum Vorschein kommen[6]), ein weiteres Buch über Talismane, das dem Aristoteles zugeteilt wird[7]), ein anderes, angeblich von Hermes[8]), endlich[9]) ein Buch des Sabiers

1) Ed. Salomon Munk I. II. III. Paris 1856—1866. Band III, Blatt 66r des arabischen Textes und S. 239—242 der französischen Übersetzung.

2) D. Chwolsohn, Die Ssabier. I. II. St. Petersburg 1856. I, 715. Cfr. A. v. Gutschmid, Kleine Schriften. Hg. von Fr. Rühl. Leipzig, II, 1890. S. 568/716 (753).

3) Angaben darüber bei Munk, a. a. O., Übers., III, 239 Anm. 3, und Steinschneider, Pseudepigraphische Literatur (Wissenschaftliche Blätter aus der Veitel-Heine-Ephraimschen Lehranstalt [Beth-ha-midrasch] in Berlin, I, 3) 1862, S. 37.

4) Munk, Ebd. III, 240, Anm. 2; Chwolsohn, Ebd. I, 712/713; Steinschneider, Ebd. Anhang S. 83.

5) Munk, Ebd. III, 240/241, Anm. 3; Chwolsohn, Ebd. I, 713/714; Chwolsohn, Die Überreste der alten babylonischen Literatur in der arabischen Übersetzung, SA. aus den Mémoires des savants étrangers, t. VIII, St. Petersburg 1859, S. 130 ff. 6) Chwolsohn, Ssabier I, 715.

7) Munk, Ebd. III, 241, Anm. 1; Chwolsohn Ebd. I, 715.

8) Munk, Ebd. Anm. 2; Chwolsohn, Ebd.

9) Chwolsohn, Ebd. I, 621; II, 461.

Isḥāq zur Verteidigung der Religion der Sabier und sein großes Buch über die Gesetze der Sabier, über verschiedene Einzelheiten ihrer Religion, ihrer Feste, ihrer Opfer, ihrer Gebete und anderer Gegenstände der Religion.

Im gleichen Teil III, Kap. 37[1]) verweist Maimonides bei Besprechung der Stelle in Deut. 22, 5: „Das Weib soll keine Männerkleidung anlegen und der Mann keine Weiberkleidung[2]), denn ein Greuel ist vor Gott, wer solches tut", ebenfalls auf das Buch des Ṭomṭom, der vorschreibt, daß ein Mann, wenn er sich vor den Planeten Venus stellt, mit einem buntscheckigen Weiberrock bekleidet sei, und daß ein Weib sich vor Mars nur präsentieren dürfe in kriegerischer Rüstung. Dieses Verbot der Bibel soll noch den Grund haben, daß eine derartige Verkleidung leicht die Leidenschaften wachrufen und zu allen möglichen Arten von Ausschweifungen verleiten könne.

Weiter fügt Maimonides in Teil III, Kap. 41[3]) bei der Ausführung darüber, daß im Gesetze der Genuß mancher Nahrungsmittel wie Blut, Fett usw.[4]) mit Ausrottung (כרת) bestraft werde, an, solcher Genuß sei eine Art Götzendienst, wie das im Ṭomṭom auseinandergesetzt sei.

Endlich führt Maimonides im dritten Teil, Kap. 46[5]), wie er daran kommt, warum man bei den einzelnen Völkern immer wieder verschiedene Opfer gehabt und dabei jedesmal gewisse Tiere als zum Opfer untauglich angesehen habe, aus, den Juden seien drei Arten von Tieren zu opfern erlaubt und geboten gewesen, nämlich Schafe, Böcke und Rindvieh (für Arme jedoch Turteltauben). Diese Tiere seien Haustiere, die in großer Zahl existieren. Die Götzendiener dagegen opfern Löwen, Bären und andere wilde Tiere, wie es im Ṭomṭom heißt.

Wer war also dieser Ṭomṭom, von Moses Maimonides genannt in seinem für die spätere jüdische Wissenschaft grundlegenden Moreh Nebuchim[6]), der um 1190 entstand und riesigen Einfluß ausübte? Eine hinreichende Antwort auf diese Frage konnte ich weder irgendwo gedruckt finden, noch vermochten mir etliche um Rat angegangene bedeutende Gelehrte genügende Auskunft zu erteilen. Auf der

---

1) Munk, Ebd. III, 80v des Originaltextes und III, 285/286 der Übers.

2) Nach Munk, Ebd. 285 Anm. 2 nimmt Maimonides hier den Ausdruck der Bibel כלי גבר als Rüstung des Mannes, wie Onkelos, Josephus und verschiedene Talmudisten. Cfr. Macrobius, Saturnalia lib. III, cap. 8: Philochorus quoque in Atthide eandem (venerem) affirmat esse lunam, et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas aestimatur et femina (Ed. Lud. Janus, 1852), S. 289.

3) Munk, Ebd. III, 90r des arabischen Textes und III, 321 der franz. Übers.

4) Munk, Ebd. III, 321, Anm. 4.

5) Munk, Ebd. III, 102r des Urtextes und III, 364 der Übers.

6) Über die Bedeutung des Moreh Nebuchim, s. David Kaufmann, Der „Führer" Maimûnis in der Weltliteratur, im Archiv für Geschichte der Philosophie, XI, N. F. IV, Berlin 1898, S. 335—373.

Suche nach diesem unbeschriebenen Schriftsteller fand ich einiges Material, das ich hier wiedergebe, ohne ein abschließendes Urteil damit verknüpfen zu wollen.

Eine wertvolle Parallele zu der vierten Stelle bei Maimūni fand sich bei J. Perles[1]), Rabbi Salomo ben Abraham ben Adereth (bedeutender Rabbiner und Gelehrter mit nachhaltiger Wirksamkeit in Südfrankreich und Spanien, gestorben 1320) in folgender interessanter Stelle über Kaiser Friedrich II, den Staufer: „Unser Herr, der große Kaiser Friedrich, gab seine Ansicht kund, warum Gott befohlen hat, ein Opfer vom Großvieh und vom Kleinvieh darzubringen und warum er nicht befohlen hat, ein Opfer von wilden Tieren darzubringen, und er meinte wegen der Hoheit des Opfers, um auf diese Art dem Schöpfer einen Gefallen tun zu können. Es kann ja auch kein einziger Mensch einem andern einen Gefallen erweisen mit einer Sache, die ihm selber nicht gehört. Das Groß- und Kleinvieh sind die Schätze der Menschen, mit denen und mit deren Blut (בדמיהם) sie sich abgemüht haben. Die wilden Tiere hingegen sind frei umherschweifende, sie gehören keinem Herren besonders an, auch verursachen sie keinem Mühe. Deshalb hat der Herr befohlen ihm sein Opfer nur von den Haustieren darzubringen. Und das ist die Ansicht darüber. Deshalb hat er für den, dessen Hand nicht soweit reicht (der sich ein größeres Opfer nicht leisten kann), befohlen, vom Geflügel zu opfern, nämlich junge Tauben und Turteltauben[2])". Kannte etwa gar Friedrich II Ṭomṭom oder woher stammt diese Auslegung? Allein aus dem maimonidischen „Führer der unsicher Hin- und Herschwankenden", dessen lateinische Übersetzung Kaiser Friedrich II wahrscheinlich veranlaßt hat?

Soweit Ṭomṭom in hebräischen Quellen.

Bei arabischen Schriftstellern fand sich sein Name bei Ḥāǧǧī Ḫalfa etliche Male (allerdings abwechselnd vokalisiert von Flügel)[3]): Band I, 194, im Abschnitt Nr. 250: „'Ilm el iḫtilāǧ, d. i.: die Wissenschaft aus dem unfreiwilligen Zucken des menschlichen Körpers wahrzusagen..... Viele gelehrte Menschen haben aus der Kenntnis jenes Zuckens eine Wissenschaft gebildet und Vorzeichen daraus abgeleitet. Perser, Irakaner, Inder wie Ṭemṭem und Euklides werden dazu in Beziehung gebracht..... Das Zucken des Körpers, die Bewegung eines zuckenden Gliedes kann von der Bewegung eines mit ihm zusammenhängenden Gestirns abhängen[4])."

---

1) J. Perles, R. Salomo b. Abraham b. Adereth. Sein Leben und seine Schriften nebst handschriftlichen Beilagen. Breslau 1863, S. 68/69, Anm. 56.

2) Damit ist zu vergleichen Maimonides, a. a. O. III, 373 f. usw., daß man keine wilden Tiere und keine Vögel opfern durfte. Solches Getier zu essen war erlaubt, aber sein Blut mußte man mit Sand bedecken.

3) Ḥaji Khalfa, Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum. Ed. Gust. Flügel, Leipzig, I—VII mit Indexband, 1835—1858.

4) Über diese Wissenschaft vgl. H. L. Fleischer, Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 1849, S. 244—256 „Über das vorbedeutende Gliederzucken bei den Morgen-

Band II, 288 Nr. 2974 nennt H. H. ihn einen Inder: „Teskīn el aḥṭam, Placatio Ahtemi, ein Traktat von Ṭemṭem, dem Inder". Band III, 54 Nr. 4475 führt er im Abschnitt „'Ilm elḥurūf we el asmā, Die Lehre von den Buchstaben und Namen" „das Buch des Ṭimṭim" an. Endlich Band V, 112 Nr. 10280 im Abschnitt der Bücher, deren Titel nach dem vorangehenden Wort Kitāb mit dem Buchstaben طآء beginnen, kommt vor ein Kitāb Ṭamṭam, das Buch des Inders Ṭamṭam[1]).

Beim Durchsuchen der mir erreichbaren Kataloge arabischer Handschriftenbestände fand sich Ṭomṭom's Name oder gar eine Handschrift seiner Werke in folgenden verzeichnet: Der Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale par M. le baron de Slane (Paris 1883—1895) hat im Abschnitt XXIV: Médecine S. 513 unter Nr. 2850 die fragmentarische Beschreibung einer Dioskorideshandschrift[2]): „Le Ms. 2850 est un recueil de notices sur les plantes médicinales, la plupart tirées de Dioscorides. Les feuillets se suivent dans le plus grand désordre. Le nom de Ṭomṭom ne s'y trouve pas mentionné une seule fois. C'est seulement sur le feuillet de garde qu'on trouve un titre apocryphe, ajouté après coup en tête du volume كتاب المشجر فى النباتات, attribuaut l'ouvrage au savant voyageur Ibn abī Zohr, le moine, qui était père de Ṭomṭom l'Indien et, ayant voyagé dans les quatre *climats* du monde, avait composé son livre sous la dynastie des Omayyades, en 125 de l'hégire (743 n. Chr.), à l'aide d'un ouvrage de Salomon, fils de David. Voici l'inscription suivante, qui est d'une autre main que tout le reste de l'ouvrage: كتاب المشجر فى النباتات لابن ابى زهر الحكيم السائح باربع اقاليم من الدنيا المترهب ابن اطماط لمن (sic) ابو طمطم الهندى الذى جده السواس (ou السواسن) وهو مما جُرِّبَ امتحنه من كتاب صغر (sic) (صغير: lisez) لسليمان بن داود من كتاب اصفا برخيا رحمه الله.

---

ländern, wieder abgedruckt in Fleischer's Kleineren Schriften, III. Band, Leipzig 1888, S. 199—211. In neuester Zeit hat über dieses Thema gearbeitet Hermann Diels in den Abhandlungen der Berliner Akademie. I. 1907. II. 1909. Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients. — Ṭomṭom erwähnt II, 54.

1) D'Herbelot, Bibliothèque orientale, Paris 1697, p. 1031a: Thomthom Al Hendi, Name eines indischen Schriftstellers, der ein Werk verfaßt hat unter dem Titel: Ektelaǧ, in welchem er von den Zuckungen der Nerven und Muskeln spricht. Munk, a. a. O. III, 240, Anm. 1 sagt, Ṭomṭom sei nach arabischen Nachrichten ein indischer Autor, von dem man verschiedene Schriften über Magie ins Arabische übersetzt finde. — Vgl. Jakob von Vitry in den Gesta Dei per Francos (Hanoviae 1611), 1108/1111.

2) Von Prof. Emile Amar—Paris also ergänzt.

Jetzt kommen wir zu Ṭomṭom als Meister auf dem Gebiete der Geomantie und Chiromantik. Zeugen für das Wissen auf diesem Gebiete sind zwei Berliner Handschriften, eine im Eskurial und eine wieder zu Paris in der Bibliothèque Nationale. Ahlwardt bringt im dritten Band des Berliner Handschriftenverzeichnisses von S. 495 an eine Abteilung: „Die Werke des Aberglaubens" mit folgenden Unterabteilungen: Zauberei, Beschwörungen, Talismane, Amulete, Zauberquadrate; Geheimkräfte der Buchstaben, Zahlen . . ., Geheimmittel, Stein der Weisen und endlich Enträtselung der Zukunft a) durch Punkte und Striche (es ist dies die sogenannte scientia arenaria, bei den neueren Griechen ῥαμπλιον geheißen, vom Arabischen *er-raml*, *raml*, arena, die sich zum Wahrsagen des Sandes bedient), b) durch Buchstaben, c) durch Wörter, d) durch Rechnen, e) aus Handlinien, f) aus Gliederzucken, g) aus Träumen. Wie wir sehen, sind alle diese verschiedenen Glieder unter einander verwandt und ein für das eine Gebiet beigebrachter Name ist auch als Autor auf einem andern zu finden. Im Kapitel: Enträtselung der Zukunft findet sich auch wieder unser Ṭomṭom erwähnt in Hs. 4201 und Hs. 4258. In der ersteren wird die Scientia arenaria in ihrer historischen Entwickelung vorgeführt. Sie war fast völlig in Vergessenheit geraten, als Ibrāhīm ben Ša'bān ben nāfi' eṣṣāliḥī vorliegendes Werk schrieb, das alle ihre Prinzipien umfaßt. Er hat ohne für sich etwas zurückzubehalten alle Punkte in gehöriges Licht gestellt und zwar für Anfänger so gut wie für Vorgerücktere. Zu ihren Anfängen hinaufsteigend berichtet er, wie diese Wissenschaft verbreitet wurde, um endlich bei einem خلف البربرى الكبير anzugelangen, der 120 Jahre in Indien lebte und Zeitgenosse des Propheten war. (Noch weiter hinauf mit Anführung der Vorgänger, die bis zu dem Propheten Idrīs (ادريس)[1] hinanreichen, will er nicht gehen.) Der letztgenannte خلف البربرى hat in Indien das Werk des طمطم الهندى über diese Wissenschaft in indischer Sprache kennen gelernt und durchstudiert, auch selbst ein Werk geschrieben حاوى الغرايب ومظهر العجايب. Als er starb, gab er das Buch des Ṭomṭom seinem Schüler ناصر الدين البربرى in Verwahrung. Dieser starb im Jahre 13/634, 186 Jahre alt. Das Buch vererbte sich dann von einem Meister auf den andern ungelesen, bis es auf ابو عبد الله الزناتى[2] kam. Er drang zuerst wieder in diese

1) S. unten. — Von Prof. Dr. A. Fischer—Leipzig auf die Berliner HSS. hingewiesen.

2) S. unten Cod. Escurialensis Nr. 919, 1 und Ḥāǧǧī Ḫalfa V, S. 88, Nr. 10143: Kitāb el-raml, liber de doctrina ex figuris in arena descriptis vaticinandi, auctore Zenāti. Eandem rem tractavit Ibrāhīm b. Ša'bān b. Nāfi' Ṣāliḥī, cuius tractatus adnotationibus utilissimis plenus ita incipit . . . .

Geheimnisse ein und stellte neue Sätze in der Wissenschaft auf, durchaus zuverlässig, schrieb auch selbst ein bekanntes Buch. — Das Werk ist in ungezählte Kapitel und Abschnitte und viele نكتة eingeteilt. Es ist eine Papierhandschrift, ziemlich gut erhalten, Titel und Verfasser fehlen. Diese Abschrift stammt von ca. 1000/1591. Daraus sei noch folgender verhältnismäßig wertvoller Abschnitt abgedruckt (mitgeteilt von Prof. Dr. J. Flemming—Berlin):

(Fol. 71b.) واما سبب تعليم الملك ادريس ع" الصّ" والسّ" وهو ان الملك طمطم كان كافرا يعبد غير الله تعالى وكلما جاء نبى يدعو الى الله تعالى قتله الى زمان ادريس ع" صّ" وسّ". فلما اراد الله سبحانه وتعالى ان يظهر سر قدرته بعث الى ادريس ع" صّ" وسّ" ملكا يعلمه سر هذا العلم وقال له بعد ما علمه ان الله سبّ" وتعا" يامرك ان تمضى الى الملك طمطم الهندى وتتكلم بهذا العلم عنده حتى يقربك اليه ويتعلم منك فاذا تعلمه منك وعرف صحته والسر المودوع فيه واستحكم ذلك (Fol. 72a.) فى باطنه معتقدا لك به فلا بد ان يستخرج وجود من يدعى النبوة من عدمه فاذا علم انك نبى بهذا العلم فامره ان يضرب الرمل على صحة نبوتك ودينك فلا بد ان يومن بك هو ومن معه من الاصحاب والعساكر والجنود فاذا امن بك ودعى الناس الى دينك فاعلم ان الله على كل شى قدير وان هذا العلم شريف القدر وعظيم الخطب[1]. فلما فعل ادريس ع" صّ" وسّ" ما امره الله عز وجل به امن به الملك طمطم الهندى هو وسبعمائة نفس فى ليلة واحدة فلما كان صباح تلك الليلة ركب الملك طمطم الهندى بجميع عسكره مع نبى الله ادريس ع" صّ" وسّ" وهو ينادى بأعلا صوته يايها الناس اعلموا ان هذا ادريس ع" صّ" وسّ" نبى الله يدعو الى الحق فامنوا به فانا اول من امن به فكل من لا يومن به فانى قاتله لا محالة فامن به جميع الناس وبعث الملك طمطم الهندى ونادى فى جميع البلاد وامرهم بالايمان واتباع ما جا به نبى الله تعالى ادريس ع" صّ" وسّ".

1) Lies الخطر (Seybold).

Der Hs. 4258 (Ebd. S. 572), die Enträtselung der Zukunft aus Handlinien lehrt, fehlt auch wieder der Verfasser. Nach der Basmala heißt es nur: اما بعد فهذا كتاب يشتمل على العلامات بالاسارير والخطوط بالاكف وهو نوع من علم الفراسة. Chiromantik als Teil der Physiognomik wird den indischen Gelehrten [1] طمطم وتنكلوشا zugeschrieben. Weiter findet sich hier nichts.

Die in der Berliner Hs. erwähnte Schrift des Abū 'Abdallāh az-zanātī ist im Eskurial vorhanden in Codex 919; cfr. Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis. Operâ et studio Michaelis Casiri. Tom. prior. Matriti. 1760. S. 363, Nr. 919, 1:

Codex nitide exaratus, quo videlicet continentur:

1°. Libellus de Arte Geomantiae, inscriptus Doctoris Alzanati Judicium Scientiae arenariae [2]: ubi et multa huiusce artis traduntur praecepta, et varia quaesita per tabulas distributa enodantur. Porro artis huius fundamenta sexdecim tantum figuris insistunt, quae singulae certo punctorum numero varie disposito constantes, tum ad literas, tum ad signa Zodiaci ac planetas referuntur. Hinc fit ut illarum vel conjunctione vel disjunctione multa dubia, occulta et remota cognosci posse falso existiment. Plures de hoc argumento scripsere, quos inter Tripolitanus, Albarki, Alkairi, Barbari, Ahmedi, Alhamdanus et alii Africani et Aegyptii, qui nugacissimae huius artis inventum et studium a Cham Noe filio, Hermete Trismegisto, Thomthono Indo, atque aliis profluxisse fabulantur.

Endlich findet sich im Katalog von de Slane, S. 487 im Abschnitt XIX: Sciences occultes. 2. Magie unter 2697, 1 verzeichnet ein Traité sur les figures de la géomancie (ضرب الرمل) et sur leur signification pour les diverses circonstances de la vie. „Les figures sont attribuées à plusieurs maîtres dans cet art, tantôt à البربرى, tantôt à طمطم الهندى; tantôt à الكردى, هرمس, etc. Ainsi, f. 11, on lit: نكتة أخرى للشيخ طمطم الهندى تعلّم منها ان كان الولد ولد حلال او ولد زنا. Comme dans l'autre Ms., il n'y a aucun renseignement sur Ṭomṭom, qui n'est du reste cité que 5 ou 6 fois, en tout" (Amar).

---

1) Über Tenkelūšā s. D. Chwolsohn, Über die Überreste der altbabylonischen Literatur, in den Mémoires de l'Académie impériale de St.-Pétersbourg, t. VIII (1859), S. 130 ff.; vom gleichen Verfasser, Die Ssabier und der Ssabismus, I, 715 f., und Les manuscrits arabes de l'institut des langues orientales décrits par le baron Victor Rosèn, in den Collections scientifiques de l'institut des langues orientales du ministère des affaires étrangères. St.-Pétersbourg, I (1877), S. 121 und v. Gutschmid a. a. O. passim.

2) حكم علم الرمل للزناتى — S. auch oben Cod. Berolinensis 4201.

Weiter schreiben noch etliche Handschriftenkataloge Ṭomṭom Kenntnisse und Werke zu über das Gebiet der Alchimie, Astrologie, Magie. Der schon angezogene Pariser Katalog bringt in Astrologie-Abschnitt XVIII, als Nr. 2595, 2: Traité sur les influences des astres attribué à طمطم, ancien sage de l'Inde. „Le Ms. est intitulé: كتاب حكيم طمطم الهندى فى معرفة درجات الفلك وصُوَرها وطلاسمها فى علم الطلسم تاليف طمطم الهندى للحكيم. C'est un livre, relativement récent, d'astrologie et de magie. Le livre est divisé en 12 باب, chacun se rapportant à un signe du Zodiaque (بُرج), et il y est question de l'influence de ce signe et de la manière de s'en servir. À aucun moment, dans tout ce petit ouvrage, il n'est question de Ṭomṭom. Le nom de celui-ci ne se trouve que dans le titre de l'ouvrage, ainsi qu'on le voit ci-dessus" (Amar).

Der bereits S. 463[1] genannte Handschriftenkatalog von St. Petersburg bespricht von S. 130—137 eine Handschrift Nr. 198, ein alchimistisches Gedicht von Moḥammed b. Omeil b. 'Abdallāh b. Omeil al-Temīmī mit einem Kommentar vom gleichen. Er lebte wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts d. H. Er zählt alle möglichen mit Alchimie, Magie usw. in Beziehung gebrachten Persönlichkeiten auf; eine ganze Anzahl von den zitierten 25 Namen ist jedoch nicht völlig sicher zu deuten. Neben den Arabern Djābir, Khālid b. Yezīd[1]) und Ḏu'l Nūn el Miṣrī ist angeführt als Nr. 14 (fol. 188[a]) طمطم الهندى.

Weiter besitzt die Bibliothek in Leiden eine Handschrift des Ṭomṭom. Der Catalogus codicum orientalium bibliothecae academiae Lugduno-Batavae auct. P. de Jong et M. J. de Goeje, vol. III, Lugduni Batavorum 1865, S. 142 verzeichnet als Nr. MCLXVI (Cod. 1235 (2) Schult.): Opus astrologicum et magicum, cui titulus tribuitur هذا كتاب طمطم الفيلسوف الهندىّ (sic!). De eius argumento statim in sequentibus ita exponitur: وهو كتاب مجموع فيه البخورات وخواتم الكواكب السبعة وكيفيّة المخاطبة وعالمها ينبغى لمن يتعانا الروحانيات والخواتم والبخورات من (ان l.) يكون له طبع الخ. Adducuntur autem non tantum philosophi Thom-

1) Über Ḫālid vgl. auch Josef Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber, I, 2. Wien 1851, 185 ff.; über Ǧafer (Ǧa'far), Ebd., I, 3 (1852), 93 f.; über den berühmtesten Alchimisten des Mittelalters Geber, über Ǧābir, Ebd., 293/300; Ferd. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher, Göttingen 1840, S. 12 u. 25; Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I, 67, 240 f. und Eilhard Wiedemann, Geschichte der Naturwissenschaften bei den Arabern. Hamburg 1890.

thomi, verum aliorum quoque de siderum vi magicâ effata, v. c. Aristotelis, بلونيس (Apollonii Tyanensis)[1]), Hermetis, aliorum. Sunt 31 foll. male exarata, sine anni nota[2]).

Endlich das letzte uns bekannt gewordene Ms. befindet sich in der Khedivialbibliothek zu Kairo und enthält ein Buch des Ṭomṭom[3]). „Es ist ein kleines Oktavbändchen von 62 Blatt. Anfang und Schluß fehlen. Ersterer ist vor ca. 100 Jahren ergänzt worden.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين

حكى ان عادا حارب منف وقهره برجاله وجاءت قوم عاد اليه ببنت منف وكانت ذا[ت] حظ وجمال. ثم التفا[ت]ت الى عاد وقالت له ايها الملك عندى هدية وهى كتاب طمطم وكنت خبانه لوصية ابى فى موضع اختفا وانت ايها الملك احقّ به واشدّ صيانة له منى فسرّ بذلك اشدّ السرور ووجّه باخيه الاعور فجاء به ولما قراه قال ما حاجتك قالت بنا مدينتى وردّ سكانها اليها وردّ اموالهم والنابنه [والنائبة l.] وهى لى خاصّة فقال ما هى واستسرّ بذلك فقالت ان يجعلنى الملك من اكبر خاصّته عنده واقربهم اليه فضحك عاد لو سئلتينى اضعاف ذلك لفعلت فردّ اهلها لبلدهم وبناها وامر بالتعمير من اسوان الى رشيد على شاطى النيل واتخذها ام ولده فولدت عاد بن عاد فوقع بلينياس على نسخة بمصر ببربا[4] الكوم ثم سار بها للاسكندريه ولها اسرار غامضة لا يعرفها الا الذكى ولا نودع الا لرضى محب للبارى عالم بحقف البرية متقشف الباطل متجرد فى الحق وهو قبره. وهذا اول الكتاب السما جرم وما خارج السما فليس بغاية وما دون السما غايات ونقطة مركز السما الارض وغايات السما نقطة الفكر دون السما واعلا من نقطة مركز السما مركز الفكر من الاجساد المتفكرة دون السما

Es folgen dann zwei kurze Kapitel: باب ادب المفكر und باب فى علم الفكر. Schluß des letzteren فلقيت طمطم سيدى واما

1) Cfr. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, § 520 und ZDMG. 45 (1891), 439/446.

2) Aliud exemplar mihi non innotuit, setzen die Bearbeiter hinzu.

3) Fihrist el-kutub el-'arabijje bi'l kutubḫâne el-ḫedîwijje el-maṣrijje V, 352.

4) Lies ببربا.

حكمتى فاخذ بيدى جميعا وعلا بى فقال ما ترى فقلت هذا برج الحمل بيت المريخ وهذه الدرجة الاولى ارى رجلا معه خنجر فقال لى هذه اول درجة من الحمل الخ.

So wird der ganze Tierkreis, jeder برج in 30 درجة abgehandelt, in folgender Reihenfolge:

1. حمل,
2. برج الثور وهو بيت الزهرة,
3. السنبلة وهو السادس بيت عطارد (hat 31 درجة),
4. برج الجوز اى الثالث,
5. برج السرطان وهو الرابع بيت القمر,
6. برج الاسد وهو الخامس بيت الشمس,
7. برج الميزان وهو السابع بيت الزهرة,
8. برج العقرب وهو الثامن بيت المريخ (hat 31 درجة),
9. برج القوس وهو التاسع بيت المشترى,
10. برج الجدى وهو العاشر بيت زحل,
11. برج الدلو وهو الحادى عشر بيت زحل,
12. برج الحوت وهو الثانى عشر بيت المشترى bricht mit der 22. درجة ab". (Von Prof. B. Moritz in Kairo mitgeteilt.)

Nehmen wir noch dazu, was Moses Maimonides über gottesdienstliche Vorschriften, Ṭomṭom entnommen, berichtet (s. oben), was Ḥāǧǧī Ḫalfa (s. oben) anführt, nämlich das 'Ilm el-iḫtilāǧ, die Wissenschaft, aus dem unfreiwilligen Zucken des menschlichen Körpers wahrzusagen und das 'Ilm elḥurūf wal asmā, die Lehre von den Buchstaben und Namen, und was Ibn Ḫaldūn von ihm weiß (Prolégomènes historiques, publ. par M. Quatremère in den Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale XVI, 1—XVIII, 1 ff. und übersetzt von M. de Slane, Ebd. XIX, 1—XXI, 1 ff., arab. Text III, 125, franz. Übers. III, 172) im Abschnitt über die Magie und die Wissenschaft von den Talismanen! „Diese Wissenszweige bestehen in der Kenntnis der Art und Weise, wie man sich mittels gewisser Vorbereitungen die Macht erwirbt, Einfluß auszuüben auf die Welt der Elemente, sei es direkt, sei es mit Hilfe himmlischer Dinge. Das erstere nennt man Magie, das letztere die Wissenschaft von den Talismanen. Werke, die darüber handeln, sind äußerst selten. Es finden sich jedoch Aufzeichnungen in den Büchern der Nabatäer, der Chaldäer und anderer Völker-

schaften, die vor der Sendung des Moses bestanden. Die Magie und die Kunde von den Talismanen existierten bei den Assyriern und Chaldäern, die in Babel wohnten, und bei den Kopten in Ägypten. Diese und noch andere Völkerschaften besaßen Schriften darüber und hinterließen darauf bezugnehmende Denkmäler. Wir besitzen davon nur noch die nabatäische Landwirtschaft[1]), redigiert von Ibn Waḥšijja nach Aufzeichnungen, welche Menschen in Babel gemacht hatten. Aus dieser Quelle schöpfte man die Kenntnis dieser Künste und ihr folgte man bei der Spezifizierung. Später wurden darüber Werke geschrieben, wie z. B. die Schriften über die 7 Sterne, die Bücher des Indiers Ṭomṭom über die Bilder der Grade und der Gestirne usw. Hernach erschien im Orient Ǧābir ibn Ḥajjān, der beste muhammedanische Kenner der Magie. Er las die von den Fachleuten verfaßten Schriften und erwarb sich dadurch eindringende Kenntnis dieser Kunst. In seinen Schriften verbreitet er sich über Magie und Alchimie zugleich; letztere ist nämlich ein Zweig der Magie. Die Verwandlung der Körper geschieht nur durch psychische Kräfte. Nach ihm kam Maslama ibn Aḥmed el-Maǧrīṭī."

Soviel über das Vorkommen des Ṭomṭom in rein orientalischen Quellen. Bei griechischen Schriftstellern, namentlich späterer Zeit kommt ein *Δάνδαμις* vor. Alle Belege sind kurz zusammengefaßt von Kaerst in dem kleinen Artikel Dandamis in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft N. B. IV, 2099. Dandamis war einer der indischen Asketen oder Gymnosophisten im Reiche des Taxiles. Cfr. Arrian, Anabasis (De expeditione Alexandri) VII, 2, 2 ff.; Plutarch, Alexander 8, 65; Strabo XV, 715 f., 718 (bei Strabo heißt er jedenfalls fehlerhaft *Μανδανις*); Clemens Alexandrinus, Stromata, lib. III, 7; Porphyrius, De abstinentia, lib. IV, 17; Philostratus, Vita Apollonii, lib. III, cap. 4, 5 und andere Schriftsteller. Von Pseudocallisthenes III, 13 aus kam Dandamis in die Alexandersage des ganzen abendländischen Mittelalters, wo er immer wieder auftaucht als Dindymus. Zu vergleichen ist dazu der Katalog der Bamberger königlichen Bibliothek, bearbeitet von Friedrich Leitschuh und Hans Fischer, I, 2, Bamberg 1895—1906, S. 124/125: Hs. E. III. 14. Perg. 11. Jahrh.: Blatt 219—235: Palladii: Commonitorium de gentibus Indiae et de Bragmanis et Dindimi regis: Descriptio, und: Alexandri Magni et Dindimi Collatio et Epistola ad Aristotelem. Das erstere ist herausgegeben von B. Kübler in den Romanischen Forschungen VI, 203—216. Das griechische Original = Lib. III, cap. 7—10 und 11—12 in C. Müller's Pseudocallisthenesausgabe, Paris 1846. (Auch dem Ambrosius wird diese Schrift zugeschrieben.) Der zweite Teil, die Collatio, ist ebenfalls von B. Kübler herausgegeben, a. a. O. S. 216/237. Cfr. auch seine Ausgabe des Julius Valerius, Leipzig 1888 S. 169 ff.

1) Vgl. darüber D. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, passim und Alfred v. Gutschmid a. a. O. Brockelmann I, 242 und Register mit falschem Artikel al Waḥšije.

Die Erzählungen über den Inhalt seiner philosophischen Gespräche z. B. mit Alexander dem Großen, der ihn auf seiner Fahrt in Indien aufgesucht haben soll, sind verschieden und erinnern zum Teil ziemlich stark an die griechische Philosophie, namentlich der ausführliche Bericht des Onesikritos von Alexander's Diskussion mit Dandamis[1]). Hier spricht der kynische Philosoph im Gewande des indischen Büßers[2]). Anders, allerdings auch als eine Parallele zur Weisheit des Kynikers Diogenes, ist der Inhalt der Rede wiedergegeben bei Arrian a. a. O., der sich mit Megasthenes bei Strabo 718 (= frg. 42) berührt.

Decken sich nun diese Namen Ṭmṭm, *Δανδαμις*, Dindymus? Welcher Sprache, welchem Volke gehört er an und was bedeutet er? Als Inder wird Ṭmṭm verschiedentlich bezeichnet. Also liegt es am nächsten sich einmal im Indischen umzusehen. Albrecht Weber führt in den Monatsberichten der Berliner Akademie vom 7. Dez. 1871 in seinen Indischen Beiträgen zur Geschichte der Aussprache des Griechischen, S. 613—632, S. 626 vom Griechischen als dem Gegebenen rückschließend an: *Δανδαμις* (*Μανδ°*), *Δαμις*, *Δαμαδαμις*, **dandami*, **damin*, **damâdamin*. Also eine Hypothese; denn die Sterne sollen doch ohne Zweifel angeben, daß er keine Belege für das angeführte Sanskrit hat.

Weiter verbreitet sich Walter W. Skeat in der Einleitung zu seiner Ausgabe des altenglischen Textes, Alexander and Dindimus, or The letters of Alexander to Dindimus, King of the Brahmans, with the replies of Dindimus über den Namen Dindimus[3]). Der Name Dindimus, Dandamis wird dem sogenannten König der Brahmanen gegeben. Es ist nicht eigentlich ein Eigenname, sondern eher ein Titel. Es ist das sanskritische *daṇḍin*, das stocktragend bedeutet, Torhüter, Wärter. Es ist Adjektiv vom Substantiv *daṇḍa*, Bedeutung: Stock, Keule, Amtsstock als Symbol. Das Grundwort ist *daṇḍ*, züchtigen. *Daṇḍin* hat also den Sinn: Szepterträger, Verwalter der Gerechtigkeit. Im Sanskrit wird es gebraucht als Epitheton von Yama und auch als Eigenname. Die Zusammensetzung *tri-daṇḍin*, einen dreifachen Stock tragend, wird vom Asketen gebraucht, als von einem, der Gewalt hat über die drei Arten von menschlicher Betätigung, nämlich Denken, Sprechen und Sichbewegen[4]). Die Anwendung aufs Haupt einer Asketenschar sei nicht schwer. Die einfache Form *daṇḍin* bezeichnet zuweilen einen Asketen. An einer Stelle bezeichnet es einen Mann im vierten (und höchsten) Grad des brahmanischen Lebens — der religiösen Ergebung. Nägel, Haare und Bart sind ihm abgeschnitten und er trägt mit sich einen Napf, einen Stab und einen Wasserkrug;

1) Strabo XV, 715 f.; kürzer Plutarch 65 = Onesikritos frg. 10 im Auszug.
2) Cfr. Ed. Schwartz, Der griechische Roman, 1903, 83 ff.
3) Re-edited by Walter W. Skeat. London 1878, in: Early English Text Society. Extra Series 31, S. XVIII, XIX.
4) Cfr. Benfey, Dictionary 885.

sein ganzes Sinnen ist auf Gott gerichtet. Soweit W. W. Skeat! Lassen, Indische Altertumskunde II, 2. A, Leipzig-London 1874, S. 710 sagt, einer der indischen Weisen hätte gelehrt, daß sie durch ihre Besiegung der Leidenschaften und die dadurch befestigte Gesinnung befähigt würden bei allen Angelegenheiten, öffentlichen wie privaten, guten Rat zu geben. Und das Wort Dandamis würde dem Adjektiv von dem Intensivum *damdam* „sich sehr bezähmen" entsprechen.

Als Nichtkenner irgend einer indischen Sprache glaubte ich zur größeren Sicherheit noch bei Lebenden mir über diesen Inder Auskunft erholen zu müssen. Prof. Dr. R. v. Garbe—Tübingen teilte mir seine und Dr. Grierson's Ansicht in der Form mit, Ṭmṭm könne nichts anderes sein als eine prākṛitische Form oder Entstellung vom sanskṛitischen Tantram, Nom. Sing. von Tantra, Namen der bekannten Literaturgattung, die hauptsächlich von Magie, aber auch von rituellen und anderen Dingen handelt. Endlich Dr. J. Marquart in Leyden, der Verfasser des „Eranšahr", ist der Ansicht, wenn auch die Bedeutung des Stammes für den Zusammenhang von Tantra und Ṭmṭm spreche, doch aus sprachgesetzlichen Gründen beides nicht zusammenbringen zu können. Denn nach der Orientierung, die wir über die Umwandlung bei Herübernahme indischer Wörter ins Arabische an Albērūnī's India[1]) haben, gehen das fest bezeugte Ṭmṭm und der Stamm Tantra doch zu weit auseinander. Denn schon die Form des Nominativs des Neutrums bei Ṭomṭom entspricht nicht der Regel, die den reinen Nominalstamm verlangt[2]), also *tantra*. Entsprechen würde vielleicht ein طَنْطَر, oder bei prākṛitischer Aussprache طَنْطَة (تَنْتَة) — für solche prākṛitische Lautgestaltung liegen verschiedene Beispiele vor. — Gleichzeitig sprach mir auch Prof. Seybold —Tübingen die gleichen linguistischen Bedenken gegen die Ableitung des Ṭomṭom von *tantra* aus, unter Hinweis auf تنتر = *tantra* in Albērūnī's India, arab. 74, 15—18, wobei zu beachten sei, daß Albērūnī zur Wiedergabe von indischem *t*, *th*, *ṭ*, *ṭh* nie das emphatische arabische *ṭ* ط, sondern nur *t* ت (und د *d*) verwendet, Sachau a. a. O. 17. 19.

Die Wiedergabe eines arabischen ط durch griechisches *δ*, das auch ebensogut linguales *ḍ* wie dentales *d* umschreiben kann, wäre nicht gerade unmöglich, aber hier doch auch nicht wahrscheinlich.

1) Herausg. und übers. von Eduard Sachau, 1887/1888; cfr. Ed. Sachau, Indo-arabische Studien zur Aussprache und Geschichte des Indischen in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in den Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1888.

2) Sachau, Indo-arabische Studien S. 44.

Endlich fragt es sich, ob doch nicht etwa eine semitische Wurzel vorliegt — trotz aller Ähnlichkeit mit sanskṛitischem *damdam*, *tantra* und *daṇḍa*. Im Arabischen kommt دمدم (cfr. דמם צמם) in der Bedeutung: „etwas zudecken, vernichten“ vor, dürfte aber nicht hergehören; vielleicht der Stamm طمّ in der Bedeutung „viel sein“, davon wohl gebildet طُمْطُمٌ eine barbarische Art des Aussprechens habend (vgl. מצמצמים, חרטמים u. ä.), dürfte für die Herleitung eher in Frage kommen; denn ausgeschlossen dürfte nach den Bildungen vom Stamm צמק[1]) eine onomatopoetische Entstehung nicht sein. Denken könnte man auch an eine Ableitung vom Stamm טמא „unrein sein“, weil mit dem Namen Ṭomṭom auch rituelle Anschauungen verbunden sind. Welche Ableitung nun? Ob diese drei Formen Ṭomṭom, Dandamis, Dindymus aber auch einander gleichzusetzen sind oder ob bloß ein verführerischer Anklang vorliegt, wage ich im Augenblick nicht zu entscheiden.

Für die Gleichsetzung würde allerdings die Tatsache sprechen, daß die an die beiden Namensformen in okzidentalem Gewande geknüpften Begriffe Philosophie usw. ebenfalls Bestandteile des Begriffes Ṭomṭom bilden.

Daß hier von Begriffen gesprochen wird anstatt von Personen, mag seine Begründung darin finden, daß, wenn auch alle angeführten Kenntnisse Ṭomṭom's: Kultvorschriften, Geomantie, Chiromantik, Alchimie, Astrologie, Magie, Enträtselung der Zukunft durch Wahrsagen aus dem Gliederzucken[2]), sich noch untereinander als einem großen verwandten Gebiet angehörend verbinden lassen, die Lehre

---

1) S. Gesenius, Handwörterbuch unter צמק. Zu طُمْطُم cfr. Kitāb al Aghānī 21, ١٣, 17:

ولو شاء بِشْرٌ أغْلَقَ البابَ دونه طَماطِمُ سُودٌ أو صَقالِبَةٌ شُقْرُ

und The Kāmil of El-Mubarrad. Ed. by W. Wright. Leipzig 1864. p. ٣٩٩:

واما الطُّمْطُمانِيَّةُ ففيها يقول عَنْتَرَةُ

تَبْرِى لَهُ حُولُ النَّعامِ كَأَنَّها حِزَقٌ يمانِيَةٌ لِأَعْجَمَ طِمْطِمِ

[Mufall. v. ٣٥; vgl. Lisān 15, ٣٩٣]. Nach freundlicher Mitteilung von Prof. Dr. M. Fischer-Leipzig. — Eben macht mich Dr. R. Hartmann-Tübingen auf die Bildung ابن دمدم ميمون in Alf laila wa laila, ed. W. H. Macnaghten I, 91 (Calcutta u. London 1839) aufmerksam.

2) In Heft 16 des Globus vom 29. April 1909 ist ein kurzer Aufsatz von K. Th. Preuß enthalten: „Die Vorbedeutung des Zuckens der Gliedmaßen in der Völkerkunde“; er bietet für unser Gebiet nichts Neues.

von den Buchstaben und Namen jedoch nicht so ganz dazu passen will. Noch mehr! Die Handschrift in Kairo scheint nach der Probe, die oben abgedruckt ist, zu schließen, mit ihrem mehr astrologischen und astronomischen Inhalt auf eine andere viel beschriebene Figur hinzuweisen, mit der man ebenfalls die Erfindung der Schrift und astronomisches Forschen und Wissen in Zusammenhang brachte, auf Henoch oder, nach der bei den Arabern für ihn fast allein gebrauchten Bezeichnung, Idrīs[1]).

Die Gestalt Henoch's oder Aḫnūḫ's spielt im Alten und Neuen Testament wie im Koran eine Rolle und in den Apokryphen und Pseudepigraphen eine noch viel bedeutendere[2]). Auf ihn führt man so ziemlich jede Zivilisation und Kultur zurück; z. B. bis auf ihn hatten sich die Menschen in Tierhäute gekleidet, er lehrte sie als erster wollene Kleider weben und nähen und den Gebrauch der Nadel. Er verfertigte für die ganze Welt Röcke und Kaftane. Zu seiner Zeit verehrten die Menschen das Feuer, er ward gesandt als Prophet sie zum wahren Dienste Gottes zu bekehren. Er war der erste, der für Gott kämpfte; ebenso führte er den Gebrauch der Wage ein, um Betrug im Handel zu vermeiden. Vor ihm konnte niemand schreiben; er führte auch den Ḳalam ein. Er lehrte die Menschen Weisheit; er gab ihnen Gesetzesvorschriften. Auf ihn wird namentlich auch die Wissenschaft des Kalenders zurückgeführt, d. i. die Einteilung des Jahres in Monate und Tage nach den Zeichen des Himmels. Mit seinem Alter von 365 Jahren repräsentiert er das 365 tägige Jahr. Von der Einteilung und Festsetzung des Jahres handelt Henochbuch, Kapitel 72/82, die inhaltlich aus dem Rahmen des Henochbuches fast völlig herausfallen. Das ganze Buch ist keine literarische Einheit[3]). Es mag wohl im zweiten Jahrhundert v. Chr. seine jetzige Form erhalten haben. — Ähnlichen Inhalts dürfte wohl die Kairenser Handschrift sein.

---

1) Der Name Idrīs wird immer mit dem Stamme درس „studieren" zusammengebracht. Nöldeke leitet ihn von Andreas ab; Zeitschrift für Assyriologie 17 (1903), 83/84.

2) Vgl. D'Herbelot, Bibliothèque Orientale Paris 1697, S. 310, unter Edris. Gustav Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, Frankfurt a. M. 1845, S. 62/67. [Josef Hammer-Purgstall,] Rosenöl. Stuttgart-Tübingen 1813, S. 30/32. August Wünsche, Aus Israels Lehrhallen. Leipzig. I. 1907, Das Leben Henochs, 1—6 (nach Jellinek, Beth ha-midrasch IV, 129/132). Hajjaschar, Prag 1840, 6b/7a. Jewish Encyclopædia, New York and London. V (1903). 178/179 (hier auch größere Literaturangabe). Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig (1898). 3. A. II, 616/630, III, 190/209. Herm. L. Strack, Einleitung in das Alte Testament. München 1906, S. 176 f. A. Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik. Jena 1857, S. 93/184. Gunkel, Genesis, 124. — Koran 19, 57 und 21, 85. Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti coll. a Johanne Alberto Fabricio. Hamburgi et Lipsiae 1713, 160/223. Das Buch Henoch. Hg. u. übers. von A. Dillmann, Leipzig 1851—53. Das Buch Henoch. Äthiopischer Text. Hg. von Johs. Flemming. Leipzig 1902. Griechischer Text. Hg. von Johs. Flemming und L. Radermacher. Leipzig 1901 u. a.

3) Strack, a. a. O.

Bei dieser Verwandtschaft des astronomischen Teiles des Henochbuches und des Ṭomṭom entsteht die Frage, wann wohl der letztere gelebt und geschrieben haben könnte oder ob sein Name etwa gar nur die ideelle Zusammenfassung für eine ganze Literaturgattung darstellt, an die man Sagen und Betrachtungen über den Anfang und die Herkunft der beginnenden Kultur anfügte. Vielleicht war aber auch der Name Ṭomṭom das Frühere, an den sich allmählich Entstandenes und Bekanntgewordenes ankristallisierte[1]). Oder sind in ihm wohl verschiedene Personen zusammengeflossen?

Aber ist es nicht am Ende doch noch möglich, Ṭomṭom's Persönlichkeit zeitlich einigermaßen festzulegen? Allerdings die Pariser Handschrift 2850 sagt ganz bestimmt, der gelehrte Reisende Ibn abī Zohr (المترهب, der sich als Mönch راهب geriert), der der Vater Ṭomṭom's des Indiers war, schrieb ein Buch unter der Dynastie der Omajjaden, im Jahre 125 d. H. (743 n. Chr.). Die Berliner Handschrift 4201 gibt einen Terminus ante quem: el-Barbari el-Kebīr, ein Zeitgenosse des Propheten, lernte in Indien das Werk des Indiers Ṭomṭom, in indischer Sprache geschrieben, kennen. Ibn Ḫaldūn setzt den Ṭomṭom wieder zwischen Ibn Waḫšijja und Ǧābir ibn Ḥajjān (9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung).

Als Araber wird man ihn so wie so schwerlich ansprechen dürfen, trotz seiner arabischen Umgebung und trotz des arabischen Namens seines (leiblichen oder geistigen?) Vaters. Der Name und die Namensform könnten aus dem Semitischen allerdings erklärt werden, aber die mehrfache Bezeichnung als Inder und das Werk in indischer Sprache erregen sehr starke Bedenken; höchstens könnte man ihn als indisierten Semiten betrachten. Auch fand in Indien, soweit unsere heutigen Kenntnisse reichen, die Astronomie wohl früher eine Pflege als bei den Arabern, die sie allerdings auch bei den Griechen entlehnt haben mögen[2]).

Zum Schluß sei noch den Herren gedankt, die mir brieflich Auskunft gegeben haben, es sind dies Prof. Emile Amar in Paris, Prof. Dr. A. Fischer in Leipzig, Direktor B. Moritz in Kairo und Prof. Dr. Johs. Flemming in Berlin. Ebenso sei nochmals Prof. Dr. Seybold gedankt, dessen bekannte Liebenswürdigkeit dem ganzen Aufsatz zu Gute kam.

Wie der Leser sehen wird, stellt das Gebotene kein abgeschlossenes Bild dar — es ist ja auch noch kein Text herausgegeben, es ist lediglich eine Zusammenstellung gelegentlicher Aufzeichnungen. Es möge ein kleiner Beitrag zur vergleichenden Wissenschaft der Geschichte des Seelenlebens und der Religion sein. Da diese Probleme das Ineinanderspielen wohl ganz verschiedener Welten betreffen, so können nur Aufklärungen von verschiedenen Fachleuten zu einer Klärung über den seltsamen Ṭomṭom führen.

1) Vgl. Hilgenfeld, a. a. O. 137, 145, 182 und Buch Henoch c. 72/82.
2) James Burgess, Notes on Hindu astronomy and the history of our knowledge of it im Journal of the Royal Asiatic Society 1893, S. 746/748.

Über zwei Karšūnı-Handschriften der Bibliothek der Jakobiten-Gemeinden in Urfa.

Von

Friedrich Schultheß.

Für meine Neuausgabe des alten syrischen Kalīla und Dimna war es von Wichtigkeit zu erfahren, was es mit dem ܟܬܒܐ ܕܬܥܠܐ „Buch der Füchse“ für eine Bewandtnis habe, dem man schon vor Jahren, aber vergeblich nachgespürt hat (s. diese Zeitschr. 1890, Bd. 44, p. 270) in der gelinden Hoffnung, es sei vielleicht die alte oder die jüngere syrische Übersetzung von K. u. D. Und da das Verzeichnis, das uns Sachau in den Westasiat. Studien, Jahrg. III, 1900, p. 45 f. nach dem Entwurf des damaligen protestantischen Predigers Hagop Hajathian mitgeteilt hat, auch sonst noch allerlei interessante Nummern aufführt, schien es doppelt wünschenswert, einen Begriff von der Handschriftensammlung Edessa's zu bekommen, zu deren Besichtigung wohl noch kein europäischer Gelehrter gelangt ist. Daß es mir möglich wurde, die Recherchen nach dem „Fuchsbuch“ (Nr. 34) und — auf Sachau's Aufforderung — nach dem تاريخ الرومى من ادم الى قسطنطين (Nr. 56) einzuleiten und mit Erfolg durchzuführen, verdanke ich Herrn Dr. A. Vischer aus Basel, Arzt der Deutschen Orientmission in Urfa, der im November v. J. dorthin zurückreiste und sich mir freundlichst anerbot, das Seinige zu tun, um der beiden Handschriften habhaft zu werden. Zunächst gab es, wie zu erwarten war, eine Kette von Schwierigkeiten und Umständen, zumal behauptet wurde, dieselben seien gar nicht mehr vorhanden. Schließlich aber wurden sie vorgezeigt und konnte Herr Dr. Vischer von ihnen durch einen schreibkundigen Lehrer die von mir gewünschten Kopien nehmen lassen. (Photographiert durfte nicht werden.) Die Handschriften stellten sich überraschender Weise als karšūnī heraus. Das ܟܬܒܐ ܕܬܥܠܐ heißt im Eingang (der Titel fehlt) ܟܬܐܒ ܐܠܬܥܐܠܒ, hat mit den „Füchsen“ des Pañcatantra nichts zu tun[1]) und ist

1) Die Mardiner d. h. jetzt Mosuler Handschrift Socin's wird wohl für uns Unikum bleiben; aber daß es noch ein anderes Exemplar in Mosul gab, hat

aus dem Griechischen übersetzt. Wie der verstorbene Hajathian dazu gekommen ist, den Titel in syrischer Sprache zu geben, ist mir rätselhaft, denn an eine Verwechselung mit einer andern Handschrift läßt sich kaum denken. Das تاريخ الرومى geht gleichfalls auf eine griechische, nicht etwa auf eine syrische Vorlage zurück, wie aus der Einleitung erhellt. Da beide Handschriften an sich nicht ohne Interesse sind, teile ich die Proben in der Hauptsache mit[1]). An die Existenz großer altsyrischer Schätze in Urfa wird man aber jetzt nicht mehr recht glauben.

I.

Das „Buch der Füchse" füllt nur den ersten Teil der Handschrift. Die Blätterzahl ist mir nicht mitgeteilt. Es ist eine Sammlung von Tier- und andern Fabeln und Gleichnissen, sowie Sprüchen beliebiger Weisen, mit jeweiliger christlicher Nutzanwendung. Die Zahl der امثال soll 233 sein, doch schließt meine Kopie, die den Schluß enthalten soll, mit dem 231. مثل. Der Titel كتاب الثعالب begegnet bekanntlich auch sonst bei solcher Literatur (s. diese Zeitschr. Bd. 12, p. 151 ff., vgl. Salomon, ZA. 22, 1909, p. 240, N. 1).

بسم الاب والابن وروح القدس

الله واحد امين

نبتدى بعون الله تع ونكتب كتاب الثعالب

المثل الاول. ملكًا عمل وليمة الى جماعة من[2] الآلجة الآتين اليه من ملك غير ملوك فاما القصابين اخذُوا جلود الغنم والخواريف ووضعوها فى الخميرة واغمروهم فى التيجارات (sic) امام دخاخينهم فى السوق. ففى الليل اجتمعوا كلاب المدينة ليأكلوا الجلود. فتكلّم واحد منهم الذى كان خبير وحكيم بينهم قايلًا. تعالوا اول نلسح

E. Prym, Jenaer Litz. 1878, p. 98 aus Benfey's Fundbericht mit Recht erschlossen.

1) Indem ich das Karšūnī in Arabisch umschreibe, füge ich allerlei diakritische Punkte zum besseren Verständnis hinzu. Dem Text resp. der Kopie geschieht damit kein Unrecht, denn wo sie fehlen, sind sie aus Versehen weggeblieben; mit der Sprache hat das nichts zu tun. Es fehlt ja auch nicht an anderen Anzeichen von Flüchtigkeit, vgl. die unten mehrfach konstatierten mechanischen Lücken.

2) Später, p. 3, 19, الالجية (vgl. Dozy I, 33a).

الماء وبعده ناكل الجلود. فبدوا يلسحون الماء فانفقعوا وهلكوا جميعًا. وما لحقوا لياكلوا الجلود. فيكذا يغلبنا طمع الدنيا ويانى الموت علينا ويغلبنا حتى لا نقدر نصل الى الحياة الدايمة.

المثل الثانى. فكان ملكًا صالحا ذو قلبًا امين. عمل وليمة على جانب النهار (النهر) فاتى اليه كلبًا جوعانً فاعطاه قرصًا من الخبز النقى. فالكلب اخذ الخبز وسار الى ساحل النهار (النهر) فنظر فى الماء. فابصر صورته وظن انه غير كلب وفى فمه خبزة. فطمع هذا الكلب ونسى الخبزة الذى (sic) فى فمه وارما نفسه فى النهر لياخذ الخبزة من ذلك الكلب. فما وجد شيًا لانه كان خيال وخبزته اخذها النهار (النهر) وراح. فخرج الكلب يدير جوعان ميّت. فيبان لنا بهذا ان ملك الصالح هو المسيح والكلب الجوعان هُم بنى بشر. والخبز النقى الذى اعطى الملك الكلب هو الذى اعطانه (sic) المسيح نعمته ووصاياه وجسده الطاهر فالشيطان يرى امامنا اوّل محبة العالم وكل خطايا اى الطمع ومحبة الفضة. ونحن نجهد[1] بتعبًا عظيم فى الكبريا والمجد وفى الاباطيل الزايلة الماضية نجهد حتى نربح ياتى علينا الموت يخرجنا من الوسط. ونحن نبقى حزانا عرايا لاننا نتلف الدنيا والاخرة من طمعنا هاهنا.

المثل الثالث. كان ملكًا من ملوك الغرب امر بنصب كراسيًا كثيرة فاتوا اليه الاجيبة من جميع الملوك يجلسوا اماما. وها قصلةٌ واقعة فى لحيبةُ. فخدامهُ قالوا له. ايها الملك. ها نبصر بازً من ذهب جالسًا على غصنًا ذهب. فالملك ما فهم المثل فراح الخادم ليقيم القصلة من لحيتهُ فامر بقتله. فقام الخادم فى وجههُ قايلًا ها نحن نعرف انك ملكًا متحد بالله لكن تريد مثل الدبّ تقتلنى. فكان ان هكذى يجب تقاوم الملك والقصاة والضابطين اذا خرجوا وحادوا عن طريق الله وتجاوزوا نواميسهُ.

1) D. h. بِتَعَبٍ.

مثل الرابع. هرد ابن ملكًا وصل اخره (sic) الى الفقر وتعبد زمانًا كثير لاصنام ابوه بتقدّم البخور والشمع لهم. وكان يطلب منهم ايعطى المال وهو دايمًا كان يفقر اكثر من الاول. ففى بعض الايام غضب كثيرًا فضرب راس الصنم بمرزبة وكسرهُ ووجد مالً عظيم فى راس هذا الصنم مما كان قد اخفاه ابوه هناك. تم. الويل لى يا ابنى انا الخاطى الشقى لان هكذى يبان لنا من هذا المثل ان كم تتعبُد الى جسدك بالانساط والراحة التنعيم والخطايا (للتنعيم وللخطايا?) وانت يومًا عن يوم تفقر بالروح وتضعف. لكن اذا عذبت جسدك بالالام والجلد وكل الاعمال الروحانية فحينيذ تقدر ان تستغنى بالروح وتتخلص من الجحيم.

المثل الخامس. فملكًا من الملوك تعذّب كثيرًا من البرغوث فمسكهُ بصنعة. فقال البرغوث اتضرع اليك ان لا تقتلنى لان اسيتى قليلة هى اليك. فقال الملك انتكل قوتك اظهرتها الان تموت فى يدى. يبان لنا من هذا المثل ان ابدًا فى حياتنا لا نصر احدًا. وايضًا يقول انه لازم على الحكام والقضا (والقصاة) ان يحكموا على الجرم الصغير ويعذبوا صاحبهُ حتى يخاف صاحب الجرم الكبير. —

مثل سادس عشر ومايتة. كان مدينة لها طرق كثير الصعود (للصعود) اليها كانوا السابيين فى الطرق اناس كثيرين واما والواحد قد انفك نعلهُ من رجليه (sic) وجلس يربطه. بعده راح وما لحق الدخول الى المدينة لان البوابين اغلقوا باب المدينة وما قدر يدخل. يرينا انكان كثير التقوى والجهد ولو كان قليل الحركة لكن قلبهُ وميلهُ فى الجهد الحقيقى يروحون جميعًا الملكوت (للملكوت) كمثل طريق تلك المدينة وكلهم يوصلون الانسان المدينة (للمدينة) وانكان الكبير او صغير يصلوا لكل المدينة امّا الذين هم مغموسين فى هموم هذا العالم وفى الخطايا ما يلحقون ارفاقهم الصالحين وما يقدروا على

الدخول المدينة (للمدينة) مثل ذلك الرجل الذى فكّك نعلهُ وما لحق رفقتهُ ولا دخل المدينة لان ابوابها اغلقت. هكذا يغلق باب الرحمة فى وجه الغير رحومين والخطاة الغير راجلين فى يوم الحكم مثلما غلق فى وجه العذارى الجاهلات.

مثل سابع عشر ومائة. قالوا الفار لبعضهم لما ذا لا سلاح لنا ولا قرن حظ هكذا يقدرون الصنانير علينا يمسكونا فى راحة. فتجروا لهم عود عند النجّار وربطوهُ فى روسهم قايلين اذا اتوا الصنانير فنقاتل معهم حتى ما يقدروا علينا ولا يمسكونا. وبينما هم هكذا اتوا الينا (اليهم) الصنانير فهربوا كلهم دخلوا فى النقوب واما الذى (الذين) ربطوا العود فى روسهم مثل القرون فما قدروا على الدخول فى النقوب بل قد مسكوهُ الصنانير واكلوهم. يرى ان الفار الذى (الذين) ربطوا لهم قرون هم اوليك الذين يتزيّنون ويكتحلون عيونهم ثم يدهنون فى وجوهه (وجوههم) بياض الاسبداج وينجسون صورة الله وما يرضوا بالخليقية الالهية بل هم يريدون بحسنوا اكثروهم (اكثر وهم) يسقطون منصادين مثلما اصادهم الشيطان كما انصادوا الفار فى القرون بيد الشيطان.

مثل ثامن عشر ومائة. الحيّة لما تخرج من العش لتروح اينما تروح تتعوّج خمسة عوجات حتى تقدر تمشى ولما تاتى لتدخل فى العش فتقوم عوجاتها كى تقدر تدخل لمكانها. يرينا ان الانسان له خمس حواس العين والاذان والفم واليدين والرجلين لما الانسان يروح حتى يفعل الخطية تتعوج خمس احواسهُ بعينين ينظر رويًا وباذانهُ يسمع الشرور والفواحش يتكلّم بالفم الغش يعمل اللعنة بيده والاثم برجله يسعى فى طريق الاثم ولما يروح الكنيسة (للكنيسة) ليصلّى يجب ان يقيم خمس احواسهُ وينقطع عن عملة الشرور

1) Da الذين oft genug vorkommt, ist das vereinzelte الذى als Irrtum zu betrachten und nicht etwa als unflektierte Form.

وبعدهُ يدخل الكنيسة (sic) ليصلّى لانها امنا وراحتنا وحينيذٍ يقبل الله صلاتهُ. مثل الحيّة التى تقوم خمس عوجاتها وبعده تدخل الى مكان راحتها. هكذا الانسان ان لم يقوم احواسهُ الخمسة ثم يقدر دخل ملكوت السماء ولا يجب له الدخول الكنيسة (sic) الله.

مثل مايتين وتاسع وعشرين. فيلسوف رقدت ابنتهُ عنده لتعدى شيخوخته فامّا هو فمنعها قايلًا اذا شربت الخمر فلا تقربيني. قالت له الشابة اليس انا بنتك فلما ذا انت قايل لى هكذا. فقال لها الشيخ الحكيم انا اعلم انى انا هُو والدك بل ان الخمر ينقل فكر الانسان الى البهيمية لان البهايم لا تشفق على ان تصنع هكذا مع امّهم وبنتهم وخواتهم فللذين (فالذين) سمعوه مدحوهُ على فعلهُ وفلسفتهُ وحكمتهُ.

مثل مايتين وثلاثين. راى فلسوف ناظرًا الى السماء ايامًا كثيرة. فساله لما ذا انت ناظرًا الى فوق السماء دايما. فامّا هُو فقال انى انظر الذى ياتى. فهذا قالهُ مبيّنًا ومنبّيًا على مجى كلمتهُ (كلمة) الله الى البشر.

مثل مايتين واحد وثلاثين. فلاسفة قالوا الاب (للاب) انطونيوس انكان ثم عُقوبة كاينة كما تقولون ايها المسيحوّن (المسيحيّون) او يوقدون (ويوقذون) فى العقوبات بشى. فقال لهم القدّيس انّك ستضرب عن ابيك حتى تفنى ويضرب ابوك عن اخر حتى يفنى. ولما مضت الفلاسفة قالوا تلاميد الشيخ له هذا هُو النول الذى يكون يا ابانا. قال لا بل انى تكلّمت بحسب فكرهم العظيم. وكان يقول لهم الم تنظرون قط الى اناس مرضا بحمّة عظيمة حتى ان الذين يرونهم يقولون انهم قد احرقوا زعم هل ينظرون نارًا او دخانًا او هيُولى اخر حولهم قالوا لا. فقال هذا هُو مثل العقوبات وخطايا الواحد الواحد ستعاقبهُ كما يعرف الله وحدهُ مع الذين استمعوا بها ❊ كمل ❊

„Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Gott ist Einer. Amen.

Mit Gottes Hilfe beginnen wir das Buch der Füchse zu schreiben.

1. Parabel[1]). Es war einmal ein König, der bereitete allerlei Gesandten, die von anderen Königen zu ihm gekommen waren, ein Festmahl. Die Schlächter nun nahmen die Häute der Schafe und Hammel und legten sie in die Säure und taten sie unter die Verkaufswaren vor ihren Läden auf dem Markte. Da kamen des Nachts die Hunde der Stadt insgesamt, um die Häute zu verzehren. Einer aber von ihnen, ihr ältester[2]) und klügster, sprach: „Wohlan! Zuerst wollen wir das Wasser auslecken und nachher die Häute verzehren“. So begannen sie das Wasser auszulecken, aber sie zerbarsten und gingen zugrunde allesamt und kamen nicht mehr dazu, die Häute zu verzehren. — So besiegt uns die Begierde der Welt und überrascht uns der Tod und besiegt uns, so daß wir nicht zum ewigen Leben gelangen können.

2. Parabel. Es war einmal ein frommer, getreuer König, der bereitete am Ufer des Flusses ein Festmahl. Da kam ein hungriger Hund zu ihm, und er gab ihm ein Stück Weißbrot. Der Hund nahm das Brot und ging ans Flußufer und schaute ins Wasser. Da erblickte er sein Bild und meinte, es sei ein anderer Hund mit Brot im Maul, und er strebte nach diesem Hunde, vergaß das Stück Brot, das er im Maul hatte, und warf sich in den Fluß, um jenem Hunde das Stück Brot wegzunehmen, aber er fand nichts, weil es Einbildung war, und sein Stück Brot nahm ihm der Fluß weg und entführte es. So ging der Hund heraus und kam vor Hunger fast um. — Daraus wird uns klar, daß der fromme König Christus ist und der hungrige Hund die Menschen; und das Weißbrot, das der König dem Hunde gab, ist die Gnade und die Gebote und sein reiner Leib, den er uns gegeben hat. Da zeigt uns der Satan die Weltliebe und alle Sünden, d. h. die Begierde und die Geldliebe, und wir streben mit allen Kräften nach Größe und Ruhm und suchen die unbeständigen und vergänglichen Nichtigkeiten zu gewinnen, aber da kommt der Tod über uns und führt uns mitten heraus, und wir bleiben traurig und nackt, weil wir das irdische und das künftige Leben durch unsere Begierde hierselbst verderben.

3. Parabel. Es war einmal ein abendländischer König, der befahl, viele Sessel aufzustellen, und es kamen die Gesandten von

1) مثل ist bekanntlich „Fabel“ oder „Gleichnis“, je nach Umständen. Hier, wo jedesmal eine Anwendung folgt, wäre auch „Gleichnis“ passend; aber was der Verfasser dieser Schrift zu seinen Zwecken gesammelt hat, war vorher als Fabel umgegangen. Nr. 118 ist übrigens von vornherein Gleichnis.

2) حصيف kann auch خبير „klug“ sein.

allerlei Königen zu ihm und nahmen vor ihm auf denselben Platz. Da fiel ihm ein Getreidehülschen in den Bart. Nun sprachen die Diener zu ihm: „O König, wir sehen einen goldenen Falken, der sich auf einen goldenen Zweig niedersetzt". Der König aber verstand die Parabel nicht, und so entfernte ihm der Diener das Hülschen aus dem Bart. Er aber befahl ihn hinzurichten. Da trat der Diener vor ihn hin und sprach: „Wir wissen, daß du ein gottähnlicher König bist, und da willst du mich wie eine Fliege töten!" — So muß man König, Richtern und Beamten entgegentreten, wenn sie den Weg Gottes übertreten und verlassen und seinen Gesetzen zuwiderhandeln.

4. Parabel. Ein Königssohn war in äußerste Armut geraten, und er diente lange Zeit den Götzen seines Vaters, indem er ihnen Räucherwerk und Wachskerzen darbrachte, und erflehte von ihnen, sie möchten ihm Geld bescheeren [1]), indessen er immer noch noch ärmer wurde. Eines Tages nun erzürnte er sehr und schlug mit einem Hammer auf den Kopf jenes Götzen und zerschmetterte ihn, und da fand er in seinem Kopfe mächtig viel Geld, das sein Vater dort versteckt hatte. — Wehe mir armen Sünder, o mein Sohn, denn aus dieser Fabel geht für uns hervor, daß, je mehr einer seinem Leibe dient, indem er ihn durch Leichtsinn [2]) und Bequemlichkeit dem Wohlleben und der Sünde zuführt, er von Tag zu Tag im Geiste verarmt und herunterkommt, wogegen man, wenn man seinen Leib peinigt und peitscht und auf jede Weise geistig kasteit, im Geiste reich werden und der Hölle entrinnen kann.

5. Parabel. Es war einmal ein König, der wurde von einem Floh heftig gepeinigt, und es gelang ihm durch List, ihn zu fangen. Da sprach der Floh: „Ich bitte dich untertänigst, mich nicht zu töten, denn ich tue dir ja wenig zuleide". Der König aber erwiderte: „Ich will deine Kraft los werden, denn du hast sie bewiesen; jetzt wirst du in meiner Hand sterben". — Aus dieser Fabel geht uns hervor, daß wir nie in unserem Leben jemandem etwas zuleide tun sollen, und weiter besagt sie, daß die Richter und Qāḍī's das leichte Verbrechen verurteilen und den Täter bestrafen müssen, damit der große Verbrecher abgeschreckt werde.

116. Parabel. Es war eine Stadt, in welche viele Wege hineinführten, und es waren viele Leute unterwegs. Einem nun löste sich die Sandale von den Füßen, und er setzte sich nieder, um sie wieder festzubinden. Nachher ging er weiter, aber er gelangte nicht mehr dazu, die Stadt zu betreten, weil die Torwächter das Stadttor verschlossen hatten, und er konnte nicht hineingehen. — Es zeigt uns dies, daß, wer recht fromm und strebsam ist, mag er auch wenig Initiative besitzen, wenn er nur mit Herzen und

---

1) Wörtlich: „ob ihm Geld bescheert würde".

2) ܐܢܣܛ = انشاط.

Neigung im wahren Sinne strebsam ist, mit dem großen Haufen zum Reiche gelangt, gleich dem Wege zu jener Stadt; und ihre Gesamtheit führt den Menschen zu der Stadt; ob groß oder klein, sie gelangen zu jeder Stadt. Diejenigen aber, die in die Lüste dieser Welt und in die Sünden versunken sind, holen ihre frommen Reisegefährten nicht ein und können die Stadt nicht betreten, gerade wie jener Mann, der seine Sandale löste und dann seine Gefährten nicht mehr einholte und die Stadt nicht betrat, weil ihre Tore verschlossen waren. So wird das Tor der Barmherzigkeit vor den Unbarmherzigen und Sündern verschlossen, die am Tage des Gerichts nicht rüstig wandern, gleichwie es vor den törichten Jungfrauen verschlossen wurde.

117. Parabel. Die Mäuse sprachen zueinander: „Warum haben wir keine Waffe und kein Horn? So können uns ja die Katzen überwältigen und bequem fangen!“ So zimmerten sie sich beim Zimmermann Hölzer und banden sie sich an den Kopf, sprechend: „Wenn die Katzen kommen, so kämpfen wir mit ihnen, so daß sie uns nicht überwältigen und fangen können“. Indem aber kamen die Katzen zu ihnen, und da flohen sie allesamt und schlüpften in die Löcher; diejenigen aber, die sich die Hölzer wie Hörner an den Kopf gebunden hatten, konnten nicht in die Löcher hinein, sondern die Katzen fingen und fraßen sie. — D. h.: Die Mäuse, die sich die Hörner angebunden hatten, das sind Diejenigen, die sich putzen und sich die Augen schminken, ja sich das Gesicht mit Bleiweiß einschmieren und (so) das Ebenbild Gottes verunstalten und sich nicht mit der göttlichen Beschaffenheit begnügen, sondern noch verschönern wollen. Diese kommen zu Fall, indem sie gefangen werden, wie der Satan sie gefangen hat, und es geht ihnen wie den Mäusen, die mit den Hörnern gefangen wurden durch das Werk des Satans.

118. Parabel. Wenn die Schlange das Nest verläßt, um sich irgendwohin zu begeben, so macht sie fünf Windungen, um sich fortbewegen zu können; will sie aber ins Nest hinein, so streckt sie die Windungen wieder gerade, um an ihren Ort zu kommen. — D. h.: Der Mensch hat fünf Sinneswerkzeuge: Auge, Ohren, Mund, Hände, Füße. Wenn der Mensch geht, um eine Sünde zu tun, so winden sich seine fünf Sinne: Mit den Augen sieht er ein Gespenst, mit den Ohren hört er Schlechtes und Zoten, er spricht mit dem Munde Lüge, mit der Hand verübt er Fluchwürdiges und Verbrecherisches, und mit dem Fuß eilt er den Weg des Verbrechens. Wenn er sich aber zur Kirche begibt, um zu beten, so muß er seine fünf Sinneswerkzeuge geradestrecken und sich vom Tun des Bösen trennen und hernach die Kirche betreten, um zu beten, weil sie unsere Mutter und unser Ruheort ist, und dann nimmt Gott sein Gebet an. Wie die Schlange ihre fünf Windungen geradestreckt und hernach ihren Ruheort betritt, so kann der Mensch, wenn er nicht (zuvor) seine fünf Sinneswerkzeuge gerade-

streckt, nicht ins Himmelreich eintreten und darf nicht die Kirche betreten.

229. Parabel. Es war ein Philosoph, bei dem schlief seine Tochter, um ihm im Alter behilflich zu sein. Er aber wehrte es ihr, sprechend: „Wenn ich Wein getrunken habe, so nahe dich mir nicht". Da sagte das Mädchen zu ihm: „Bin ich nicht deine Tochter? warum sprichst du denn so zu mir?" Der kluge Greis aber sprach zu ihr: „Ich weiß sehr wohl, daß ich dein Vater bin, aber der Wein macht die Gedanken des Menschen tierisch; denn die Tiere machen sich nichts daraus, mit Mutter, Tochter und Schwestern so zu tun". Die aber, welche ihn hörten, lobten ihn für sein Tun und seine Weisheit und Klugheit.

230. Parabel. Ein Philosoph sah einen, der während vieler Tage nach dem Himmel schaute, und da fragte er ihn: „Warum schaust du denn immer zum Himmel hinauf?" Er aber antwortete: „Ich schaue nach dem Kommenden". — Dies sprach er, indem er das Kommen des Wortes Gottes zu den Menschen andeutete und prophezeite.

231. Parabel. Philosophen fragten den Vater Antonius: „Gibt es dort wirklich eine Strafe, wie ihr Christen es behauptet, und wird man zur Strafe geschlagen, bis man stirbt?" Da antwortete ihnen der Heilige: „Du wirst allerdings von deinem Vater geschlagen, bis du hin bist, und dein Vater wird von einem andern geschlagen, bis er hin ist". Als die Philosophen gegangen waren, fragten die Schüler ihren Meister: „Ist dies der künftige Lohn, Vater?" Er sprach: „Nein, sondern ich habe mit Rücksicht auf ihren Eigendünkel gesprochen". Und er pflegte sie zu fragen: „Habt ihr noch nie kranke Menschen betrachtet, die so hohes Fieber hatten, daß die Anwesenden meinten, sie seien verbrannt?" Er meinte, ob man Feuer oder Rauch oder eine andere materielle Erscheinung dabei wahrnehme. Sie antworteten: „Nein". Da sprach er: „So verhält es sich mit den Strafen. Die Sünden werden ihm, eine um die andere, vergolten werden, wie es Gott allein weiß nebst denen, welche es hörten (?). — Ende. —"

Der zweite Teil der Hs., laut Mitteilung aus 27 Abschnitten bestehend, enthält Stücke aus der Chronik des Sa'īd b. Baṭrīq (Eutychius von Alexandria), aber nicht in der Originalrezension, sondern nach der Katenenüberlieferung, die wir aus de Lagarde's „Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs" II (1867) kennen. In den mir vorliegenden Stücken herrscht völlige Übereinstimmung mit dem von Lagarde publizierten, ebenfalls karschunischen, Leidener Codex, nur daß die Urfaer Hs. eine noch etwas vulgärere Sprache darstellt, indem sie z. B. Imperfektformen wie يعملوا schreibt, wo jener يعملون hat.

Da sie aber allem Anscheine nach (vgl. unten die mechanischen Lücken) auch etwas nachlässig geschrieben ist, würde sich ein Abdruck um dieser Abweichungen willen nicht lohnen. Statt dessen gebe ich eine Übersetzung der Probe und erwähne dabei die nennenswerten Varianten.

Die Originalstellen finden sich in Cheikho's Ausgabe (Corpus scriptorum christ. orient.: Scriptores arabici III, 6: Eutychii patriarchae Alexandrini Annales, 1896), p. tv, 11 ff., dazu vgl. den Lateiner bei Migne, Patrol. Gr. tom. XI, Col. 907 ff.

„Die Zerteilung der Sprachen beim Turmbau.

Sa'īd b. Baṭrīq sagt: Es waren 72 Männer, und zwar waren es von den Kindern Sēm's 25 Männer, von den Kindern Ḥām's 32, von den Kindern Jāphet's 15. Diese Leute stellten[1]) gebrannte Ziegel[2]) und Kalk her[3]). Und die Länge eines Ziegels war 13 Ellen, seine Breite 10 Ellen, seine Höhe und Dicke 5 Ellen. Dann bauten sie eine Stadt zwischen Sūrā[4]) und Babel. Lag. 92, 1.

Die Länge der Stadt betrug 313 Ellen, die Elle zu einem vollen Klafter gerechnet, ihre Breite 120 Klafter, die Höhe der Mauern 5533 Klafter[5]), und die Höhe des Turmes betrug 10 000 Klafter. Mit dieser Stadt samt dem Turm[6]) waren sie 40 Jahre lang ununterbrochen beschäftigt[7]): da zerteilte Gott ihre Sprachen[8]). Lag. 92, 16.

Ferner: In den Tagen des Königs[9]) Sārūg kam der König Qārūn zur Regierung[10]). Der baute eine Stadt und nannte sie[11]) اومير[12]), das ist die Stadt البصرا[13]). Und der nahm alles Geld der Lag. 95, 8.

---

1) Wohl etwas ausgefallen. Lag.: „Die Leute waren die Vorgesetzten derer, die gebrannte Ziegel und Kalk herstellten".

2) الطوب المشوى *πλίνθοι ὀπταί* (vgl. Gen. 11, 3 LXX).

3) Lag. + „um den Turm zu bauen".

4) سورى (Lagarde سورا), s. Jāqūt 3, 184 f. — Cheikho und Migne 52 صو *Tyrus*.

5) Lag. + „und die Breite der Mauer 33 Klafter".

6) مع البرج, Lag. وذلك البرج.

7) عمروا على, Lag. يعمروا فى.

8) حتى قسم الله السنتهم; Lag. فهبط سر روح الله عليهم وبلبل السنتهم.

9) الملك, Lag. <

10) اتملك, wie unten noch einmal.

11) ودعا اسمها, Lag. ودعاها.

12) So auch Lag., dagegen Cheikho und Migne 60 اوقينين, *Ukinin*.

13) Lag. البصرة, Baṣra.

Welt und tat es zusammen und schmolz das Gold ein, machte daraus Backsteine und Ziegel, und ebenso das Silber[1]) und baute eine Stadt namens Fīn[2]). Und er stellte in ihr ein Schloß her, [je] einen Ziegel aus Gold und einen Ziegel aus Silber. Und er baute sich hohe Schlösser[3]).

Lag. 95,21. In seinen Tagen lebte Nāḥōr[4]), und zu dessen Zeit waren die Riesen auf der Erde zahlreich; unter ihnen ʿĀd b. Ṯamūd b. Irām b. Sēm b. Nūḥ b. Lāmeḫ, und dieser war der Vater der Riesen. Im 91. Lebensjahre des Nāḥōr ereignete sich auf der Erde ein heftiges Erdbeben, und die Erde wurde unterwühlt und verschlang die Götzen und verschlang[5]) den جوثم[6]) اريسيطالو بن, den Götzendiener, der die Zauberei, Beschwörung und Wahrsagerei aufgebracht hatte, und verschlungen wurde die Einwohnerschaft, die ihre Kinder den Satanen zu opfern pflegte. Im 120. Lebensjahre[7]) Nāḥōr's wurden Maß, Wage, Gewicht, Eiche, Unze und Pfund eingeführt.

Lag. 96,1. Von da an begann uns die heilige Schrift die Lehre vom neuen Bunde zu verbreiten und die Auserwählung der Reinen und Selektion der Frommen zu offenbaren[8]). Und Tāraḥ zeugte, 70 Jahre alt, den Abraham. Und zu seiner Zeit lebte Nimrūd b. Kanʿān b. Ḥām b. Nūḥ b. Lāmeḫ. Der war ein reckenhafter, starker und tapferer König und regierte in Babel, und er war der erste König, der über[9]) Babel regierte[10]). Als Nimrūd eines Tages den Himmel beobachtete, da erblickte er in den Wolken etwas wie ein Diadem, und[11]) sofort ließ er die Handwerker kommen und befahl ihnen, das anzufertigen, wie er es geschaut hatte[12]), und als sie es angefertigt hatten, setzte er es sich auf das Haupt. Und er war der erste König, der Krone und Diadem trug. Später, in seinem 15. Regierungsjahre, erblickte er die Strahlen der aus dem Meere aufsteigenden Sonne, und sie[13]) waren rot wie Feuer; da

---

1) وكذلك الفضة, Lag. „und ebenso verfuhr er mit dem Silber".

2) Lag. „die Stadt Fīn".

3) وابتنا قصور العالية (sic), Lag. „und er war der erste, der Gold und Silber vereinigte und sich hohe Schlösser baute".

4) Der Satz fehlt in dieser Fassung bei Lag.

5) وبلعت, Lag. وابتلعت. 6) Lag. جوثيم.

7) Lag. „Im 110. Lebensjahre".

8) من هاهنا بدا الكتاب يشهد النارية للعهد الجديد, wofür zu lesen يشهر لنا راية mit Lag., wo es heißt: „Es sagen der Syrer Mār Efraem und Saʿīd b. Baṭrīq und wir: Von da an" usw.

9) على, Lag. في. 10) اتملك (wie oben).

11) فاذ, Lag. فانه. 12) مثلما نظر, Lag. تمثال ما نظر.

13) Lag. „und ihre Strahlen".

meinte er[1]), das Feuer, das von der Sonne her glühte, sei der Schöpfer der Sonne, und sofort betete er das Feuer an, und er errichtete dort dem Feuer einen Altar, um darauf Opfer darzubringen. Von ihm übernahmen die Magier die Sitte der Feueranbetung. Und der Mann, den Nimrūd zur Bedienung des Feuers anstellte, hieß اندشان بن كويام[2]). Diesen redete der Satan aus dem Feuer heraus an: „Wer mir dienen will[3]), heiratet[4]) seine Mutter und Schwester und Tochter". So ging اندشان alsbald und tat, was ihn die aus dem Feuer redende Stimme geheißen (diese Stimme aus dem Feuer aber war die des Satans[5])) und heiratete seine Mutter, Schwester und Tochter. Und von da an[6]) verheirateten sich die Magierpriester mit ihren Müttern, Schwestern und Töchtern. Und اندشان war der Erste, der jene häßliche Lehre praktisch befolgte. — Und dies sind die Namen[7]) der Städte, welche Nimrūd b. Kan'ān erbaute: Groß-ادبكان[8]), d. i. die Stadt Raḥba[9]), إلغرجى[10]), ferner[11]) die Hauptstädte Babel und Niniveh, ferner Mōṣul[12]), Dāsin[13]),

---

1) وكان احمر كل ناظرين; richtig Lag. وكان شعاعها احمر كالنار ظن.

2) So auch Lag. — Cheikho ٢٠, 15 und Migne اندشان, *Andeshan*, beide ohne Zusatz. Dagegen Barhebr. Chron. 151 ܐܪܕܫܝܪ ܒܪ ܟܐܒܟ, Schatzhöhle (ed. Bezold) ١٣٨, ١٣٩ ܐܝܕܫܝܪ ܟܘܡܪܐ, ازدشير الكاهن. Ja'qūbī 20 بنطق, vgl. M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, p. 94.

3) من اراد يخدمنى, Lag. من اراد ليخدمنى.

4) ينكح, Lag. فلينكح „der soll heiraten".

5) (oder للشيطان) وكان ذلك الصوت من النار الشيطان. Bei Lag. fehlt النار.

6) فمن ذلك, Lag. ومنذ ذلك.

7) انسان, lies mit Lag. اسما.

8) Lag. اديجان; Cheikho ٢٠, 19, Migne 64 ادربيجن *Aderbijan*, ebenso Schatzhöhle ١٤٢, ١٤٣.

9) هى مدينة الرحبة; bei Lag. erst hinter جملين (s. nachher), dafür hier وهى الكرخ.

10) وهى الغرجى < Lag.

11) ومع بابل, Lag. وبابل.

12) وايضا الموصل, Lag. والموصل.

13) داسن, so auch Lag. Dagegen Cheikho, Migne راسن *Rasen*, Schatzhöhle ١٤٢ ܪܣܢ.

d. i. Ḥarrān[1]), al-Ġarra (sic), Singār, Groß-Nisibis[2]), Ktesiphon[3]), d. i. Bālis, Ḥadjab, d. i. Qal'a Ǧa'bar[4]), Rēš 'Ainā, جملين, عران, Ba'rīr, al-Šahbā, al-Ruhā. Und dies ist die letzte Stadt[5]), die Nimrūd gründete. Al-Ruhā war sein Lieblingswohnsitz. Hier ließ er einen Garten und ein Feuer herrichten. Und mitten in der Stadt errichtete er 366[6]) hohe Säulen aus weißem Marmorstein[7]) und stellte sie in zwei gegenüberliegenden Reihen auf. Am oberen Ende[8]) der Säulen machte er einen gedeckten Durchgang[9]) aus Marmor mit einer Verkleidung aus Silberplatten[10]), die echt vergoldet waren, und das Tor des Durchgangs stellte er dem Tore seines Schlosses gegenüber auf. Wenn nun Nimrūd in den Garten hinabgehen wollte, den er angelegt hatte[11]), beteten ihn alle Leute[12]) an. Wenn er jemandem wohlwollte, schickte er ihn in den Garten, den er hergestellt hatte[13]), und wenn er jemandem zürnte, ließ er ihn in das Feuer werfen, das ununterbrochen brannte. Und er hatte einen Altar herrichten lassen für die Kinder, die von ihren Eltern vor dem Feuer zum Opfer dargebracht wurden. Und er maßte sich an, Gott gleich zu sein. Darum erkor sich Gott den Abraham und entsandte ihn, daß er ihn demütigte. Da ergriff Nimrūd den Abraham, legte ihn auf eine Wurfmaschine und warf ihn in das flammende Feuer; aber als er ihn in das Feuer geworfen hatte[14]), stürzte das Götzenhaus zusammen, und wurde der Garten, den Nimrūd angelegt hatte[15]), unterwühlt, und Feuer stieg vom Himmel herab und verzehrte den Nimrūd[16]) und sein Haus samt seinen Kindern[17]). Und Gott vertilgte sein Andenken von der Erde. — Mār Efraem[18]) behandelt das Sterben des Hārān vor

---

1) وهى مدينة حران bei Lag. erst hinter عران.

2) ونصيبين الكبيرة, Lag. نصيبين البكرية.

3) قطافكسون, lies mit Lag. قطيسيفون.

4) جعبر, Lag. جعفر.

5) اخر مدن, Lag. اخر كل مدينة.

6) وستة < Lag.

7) حجار, Lag. الحجر.

8) راس, Lag. روس.

9) دهاليز, lies دهليز mit Lag.

10) بتازير; Lag. falsch تبازير.

11) صنعها, Lag. نصبها.

12) النار, lies mit Lag. الناس.

13) عمل, Lag. عملها.

14) Lag. + „erlosch das Feuer alsbald, und".

15) عمل نمرود, Lag. قد عملها النمرود.

16) النمرود, Lag. لنمرود (Druckf.?).

17) Lag. + „Und er war der Erste, der sich gegen Gott auflehnte und empörte und sich Gott gleichstellte. Und darum vernichtete ihn Gott samt seinen Kindern".

18) Vollständiger bei Lag.: „und die heil. Schrift sagt: „Und Hārān zeugte den Lot. Und Hārān starb vor seinem Vater Tārah im Lande der Chaldäer"

seinem Vater mit folgenden Worten: Wir haben ja wohl gehört, daß schon manche Kinder vor ihren Vätern gestorben sind. Z. B.: Als Nimrūd in Babel und in seinem ganzen Reich den Feuerdienst einführte, da weigerte sich Tāraḥ desselben. Und Tāraḥ legte seinen Kindern angelegentlich die väterliche Ermahnung[1]) ans Herz, nicht das Feuer zu verehren. Als nun Abraham wegen des hohen Tempels, den[2]) Qainān[3]) erbaut hatte, eiferte — denn Nimrūd hatte ihn genommen und zum Götzentempel gemacht und einen Satansaltar hineingestellt, und deshalb eiferte Abraham, — ging er des Nachts hinab, nahm Feuer zur Hand[4]) und warf es in das Götzenhaus im[5]) Tempel Qainān's, so daß der Tempel verbrannte und die Götzen mit ihm[6]). Als die Chaldäer[7]) den Tempel ihrer Götter in Flammen sahen, gerieten sie für ihn[8]) in wilde Aufregung und liefen zusammen, um das Feuer zu löschen. Da kam Hārān b. Tāraḥ, der Bruder Abraham's, um das Feuer zu löschen, aber alsbald sanken seine Füße ein[9]), und er fiel ins Feuer, und Hārān[10]) verbrannte, während sein Vater am Leben blieb. Dies ist der Grund, warum...[11]).“

II.

Über den Wert der zweiten Handschrift, von der mir der Eingang und einige kurze Proben vorliegen, vermag ich nicht zu urteilen, doch scheint mir das Hauptstück beachtenswert. Die „Römer-Chronik von Adam bis auf Konstantin“, angeblich 524 Seiten umfassend, ist eine Übersetzung der Chronik des Dorotheus von Monembasia[12]), angefertigt und als besonderes Buch herausgegeben von einem Anonymus, den wir wohl irgendwo in den Donauländern, vielleicht in Bulgarien[13]) zu suchen haben. In der Einleitung teilt er nicht blos über seine eigene Tätigkeit, sondern auch über die Entstehung der griechischen Chronik Genaueres mit. Übrigens weicht die kurze Textprobe vom griechischen Original (das ich im Venediger Druck vom Jahre 1631 vor mir habe) ganz erheblich ab.

(Gen. 11, 27. 28). Mār Efraem der Syrer sagt: „Warum erwähnt die heil. Schrift, daß Hārān vor seinem Vater starb? Aber wir haben ja wohl gehört, daß schon manche Kinder„ usw. (S. Opp. syr. I, 156 f.)

1) وحظرهم, Lag. وحذرهم.
2) Lag. + „der König“.
3) قينن, Lag. قينان.
4) في يده, Lag. بيده.
5) So mit Lag.; Hs. „und in den Tempel“.
6) معه, Lag. معا „zugleich“.
7) الكلديين, Lag. الكلدانيون.
8) فيها, Lag. فيه.
9) نزلت قدميه, Lag. زلت قدماه („glitten aus“).
10) هاران < Lag.
11) هذا هو سبب, Lag. 97, 19 ... ولذلك قال.
12) Über ihn s. Krumbacher[2] p. 401.
13) Vgl. p. 19, Anm. 3.

نبتدى بعون الله تع نكتب

كتاب تاريخ الرومى العجيب [1]الجديد وهو من

عهد ابينا ادم الى ايام قسطنطين السعيد

فاتحة الكتاب وابتدا الخطاب بولص الرسول يقول بان كلما كُتب فهو لتعليمنا قد كُتب. [2]فالفقير نظرت عند اخوتنا الروم كتبا جزيلة لا تحصا ومن جملتهم تواريخا كثيرة فبعضها فى تواريخ الكنايس وروسا الكهنة والمجامع واخبارهم وما صار بينهم من الاشيا الحسنة والرديّة وبعضها فى تواريخ الملوك وتدبيرهم البلاد وما صار فى ايامهم من الحروب وغير ذلك وبعضها فى اخبار خلقة العالم وما فيه واخبار ادم ونسله من بعده واولاد اولادهم واخبار حكماء اليونانيين وغيرهم واخبار الانبيا الى مجيّ السيد المسيح. وظهر فى زماننا هذا رجل من اكابر جماعة المسيحيين وكانوا والديه واجداديه معظمين يدعوا ويوضات يحكموا على بلاد البغصان والافلاخ. وكان اسم هذا الكسندرس ومرتبته فكان ويوضة غلى الافلاخ. فهذا كان فاضلًا (فاضلًا) ومحبًّا العلوم (للعلوم) كثيرًا والتواريخ (وللتواريخ) ايضًا. فهذا اشتها ان يعمل كتاب تاريخ يكون نزهه لديده (نزهة لذيذة) مجموعًا من كتب كثيرة يشتمل على خلقة العالم وما فيه وسقوط ادم وتصرّفه واخبار اولاده <و>اولاد اولاده واخبار موسى النبى وساير قصاة (قضاة) بنى اسراييل وملوكهم والانبيا الى عهد السيد المسيح واخبار خراب اورشليم والملوك الذين ظهروا بعد صعود السيد المسيح الى ايام قسطنطين الملك وكيف ابتنا البزنطية ودعاها باسمه القسطنطينية وساير ملوك الروم الذين تملكوا فى القسطنطينية واخبارهم وما صدر فى ايامهم واخبار المجامع السبعة المسكونية واخبار اساقفة وبطاركة القسطنطينية الى ان اتوا ملوك

1) L. wohl الجيد statt الجديد, wie 17, vorl. Z. 18, 11.

2) Undeutlich. Das zweite ف ist aus einem andern Buchstaben hergestellt.

العثمانلية وفتحوها وتملّكوا فيها واخبار هولاى السلاطين الى ايام المرحوم السلطان مراد الذى كان فى سنة الف وستّ مايـة واربعة وعشرون لتجسد السيد المسيح وايضا اخبار بطاركة القسطنطينية الذين صاروا عليها فى ايام السلاطين العثمانلية الى ايام كير ناوفيطس الذى كان مطران على ايراكلية وصار بطركًا على القسطنطينية. وكان لهذا الويوضة صديق عالم فاضل (فاضل) يدعا دوروثاوس وكان هذا مطران على مدينة مونوباسية التى فى جزيرة مورا فطلب منه ان يجمع له من كتب التواريخ كتابًا مفردًا بحسب ما وصفنا عند اعلاه وان هذا المطران المذكور جمع اخبارًا جزويّة من تواريخ كثيرة واختصرها وعملها فى اللسان الرومى المشاع ليفهموه ساير الناس وعند ما اكمله احضره الى عند الكسندرس ويوضه وقراه عليه كله فاعجبه وارسله الى البندقيّة واعتنا فى طبعه وتخلّف عليه جملة من المال واخرج عليه عدة الاف من الكتب للطبع لاجل الخير وليقروه المسيحيين وينتفعوا منه لان فى قراة كتب التواريخ منفعة لان من يقراها من الافاضل فانه يجتنب رذايل وقبايح الناس الاشرار ويغاير ويشابه اعمال الصالحين والاخيار وليس انه تورد فرحًا ولذّة لقاريها وسامعيها فقط ولكن وتمنحهم فهمًا عظيمًا ومنفعةً جزيلة فانى فى السابق لما نظرت هذا الكتاب وقريت فيه فاعجبنى جدًّا فاجتهدت مع تلميذنا الروحانى المرحوم الخورى يوسف المصوّر واخرجنا منه من عند تملّك قسطنطين الكبير الى اخره وعملناه عربى بلساننا وصوّرنا ساير الملوك المذكورين فيه ودعيناه كتاب الدرّ المنظوم فى اخبار ملوك الروم. والان فبنعمة الله تع ومساعدته اخرجتُ ما تبقّا منه الى اللغة العربيّة وهو من اوله الى عهد الملك قسطنطين وجعلته كتابًا مفردًا غير ذلك الكتاب الاول. ودعوت هذا كتاب تاريخ الرومى العجيب المجيد وهو من عهد ادم الى ايام قسطنطين السعيد لانه وان كان عندنا كتاب تاريخ سعيد

ابن بطريق وكتاب تاريخ الذيل (الذيل) الذى هو جمع يحيى ابن سعيد الانتاكى وتاريخ اجابيوس المنبجى وتاريخ ابو الياسر المصرى فلكن قد يوجد فى اوليك بعض اخبار تشابه ما هو موجود فى هذا التاريخ وفى هذا التواريخ المذكورة اعلاه بالجملة وطبع هذا الكتاب فى البندقيّة فى سنة الف وستة وثلاثون لتجسّد السيد المسيح والفقير فكان قصدى فى اخراجه من اللغة الرومية الى لغتنا المنفعة اخوتنا المومنين اهل بلادنا لكى اذا قروه يفهموا معانيه ويستفيدوا منه الشىّ النافع لنفوسهم واجسادهم ويتركوا افتعال الاشيا الرديّة لتحلّ عليهم البركات من الله ويكونوا من حزب القديسين امين ❊

كتاب تاريخ الرومى العجيب المجيد وهو من عهد ادم الى ايام قسطنطين السعيد ❊

ان الله الهنا خلش (خلق) هذا العالم بافراط حكمته وبغزارة خيريّته وابدعه من العدم الى الوجود بما يقولون معلّمين الكنيسة الناطقين فى الالهيّات بانه قال فقط فصارت كافة الاشياء. وهكذا قال داوُد الالهى لانه قال فكانوا وهو امر فخلقوا. واسمع ماذا قال موسى النبى فى البدى خلق الله السموات والارض لانه هكذا فعل فى اليوم الاوّل وفيه ابدع سايرالقوة (sic) الملايكية (sic) كما يقول القديس غريغوريوس الثاولوجوس وفيه خلق الضو وغير ذلك . . وفى اليوم الثانى خلق الله الجلد السماوى وغيرهم

واما المعظم ابنها قسطنطين فانه ابتنا كنايس وديارة كثيرة جدا وابتنا ايضًا فى اكثر البلاد بيمارستانات للضعفا وللجربا وللفقرا وكان يعمل دايما خيرات كثيرة واخبر القديس سمعان المترجم فى كتابه لخبر هذا قسطنطين المعظّم بانه كان فى كل يوم يعطى ويوزّع جراية على الفقرا والمحتاجين لاجل الصدقة فقط ثمنين الف رغيف خبز واخبر عنه سقراطوس فى كتابه الثنى من تواريخ

الكنيسة بانه كان يعطى ايضا جملة امدادًا كثيرة من الحنطة لانه
اخبر فى كتاب التاريخ هذا عن قسطنطين المعظّم بانه كان يعطى
فى كل سنة الى بطريرك انطاكية ستة وثلاثون الف مد حنطة واخبر
عنه صوايدوس (اوصابيوس) بانه كان يعطى الفقرا زيتًا ولحمًا وخمرًا
فى كل يوم وخسوة (وكسوة) فى ايام الاعياد وكان يفعل ذلك مع
اهل الكنايس والديارة والجربا واليتاما والارامل والكهنة الاكليرس ومن
هو الذى يقدر ان يصف خيراته واحساناته . . وكانت جملة حياته
خمسة وستين سنة. وتملك منها واحد وثلاثون سنة وعشرة اشهر
وتنيّح فى اليوم الحادى والعشرون من ايار بقرب مدينة نيقوميدة
ونقلوه الى مدينة القسطنطينية ودفنوه فى هيكل الرسول (sic) القديسين
واتاحفوا عليه اهل القسطنطينية كثيرًا . . . .

„Mit Gottes Hilfe beginnen wir zu schreiben die merkwürdige ruhmvolle Römerchronik, von der Zeit unseres Vaters Adam bis zur Regierung des glückseligen Konstantin.

Einleitung. Der Apostel Paulus sagt: „Denn Alles was geschrieben ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben“ [1]). Nun sah ich bei unsern römischen Brüdern unzählige umfangreiche Bücher, darunter viele Chroniken, die teils die Kirchen, den hohen Klerus und die Synoden mit ihren Angelegenheiten behandeln, und was sich unter ihnen Gutes und Schlechtes zugetragen hat; teils die Kaiser, und wie sie das Land [2]) regierten, und die Kriege usw., die sich unter ihrer Regierung ereigneten; teils die Natur der Welt und was in ihr ist, die Geschichten Adam's und seiner Nachkommen und Kindeskinder, die Geschichten der griechischen und anderer Weisen und die Geschichten der Propheten bis zur Ankunft des Herrn Christus. Zu dieser unserer Zeit nun trat ein Mann auf, der zu den Großen der Christengemeinde gehörte und dessen Väter und Vorfahren einen hohen Rang eingenommen hatten, nämlich den Titel „Voïvoda“ [3]) führten und die Gerechtsame über die Provinzen Bulgarien (?) und Wallachei (?) [4]) besaßen. Dieser Mann hieß

1) Vgl. 1 Cor. 10, 11. 2) Oder „die Länder (Provinzen)“.

3) Zu dem Wort vgl. Frz. Miklosich, Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen (1886) p. 393 b. Es ist auch in die türkische Schriftsprache übergegangen (Barbier-Meynard, Dict. s. v. ويوده).

4) Was die Namen sonst etwa bezeichnen könnten, weiß ich nicht. البغصان kann so gut verschrieben sein, wie es unten جيرناوفيطس ist.

Alexander, und was seinen Rang betrifft, so war er „Voïvoda“ über die Wallachei (?). Er war ein gebildeter Mann und hatte große Liebe zu den Wissenschaften und der Geschichte. Der hatte nun Lust, eine Chronik herzustellen, die einen reizenden Genuß versprache, aus vielen Büchern zusammengestellt, und umfassend die Schöpfung der Welt und was darin ist, Adam's Fall und Lebenswandel und die Geschichte seiner Kinder und Enkel, die Geschichte des Propheten Moses und weiter der Richter und Könige der Israeliten und der Propheten bis zur Zeit des Herrn Christus, und die Geschichte der Zerstörung Jerusalem's und der Kaiser, die von Christi Auffahrt bis zum Kaiser Konstantin auftraten, und wie dieser Byzanz gründete und nach sich Konstantinopel benannte, und die übrigen römischen Kaiser, die in Konstantinopel regierten, mit ihren Regesten, und was zu ihrer Zeit geschah, und die Geschichte der sieben ökumenischen Synoden und der Bischöfe und Patriarchen Konstantinopels, bis die türkischen Könige kamen und es eroberten und darin herrschten, und die Geschichte dieser Sultane bis auf den begnadeten Sultan Murād [IV.] im Jahre 1624 nach Christi Menschwerdung; ferner die Geschichte der Patriarchen von Konstantinopel während der Türkenherrschaft bis auf den Herrn (*Κύριος*) Neophytos [III.], der Metropolit von Heraklea war und dann Patriarch von Konstantinopel wurde. Dieser Voïvoda hatte einen gelehrten und gebildeten Freund, namens Dorotheus, der war Metropolit der Stadt Monembasia auf der Insel Morea, und den bat er nun, ihm aus den Chroniken ein einheitliches Buch im oben beschriebenen Sinne zusammenzustellen. Und der erwähnte Metropolit sammelte diesbezügliche Geschichten aus vielen Chroniken, kürzte sie und übersetzte sie in die herrschende römische Sprache, damit die übrigen Menschen sie verständen; und als er damit fertig war, präsentierte er es dem Voïvoda Alexander und las es ihm ganz vor. Der aber bewunderte es und schickte es nach Venedig und ließ es auf eigene Kosten drucken, und er opferte dafür eine Menge Geld und ließ mehrere tausend Exemplare des Buches um der guten Sache willen drucken, und damit die Christen es läsen und Nutzen davon hätten, da die Lektüre der Chroniken insofern Nutzen stiftet, als die Gebildeten, die sie lesen, den Gemeinheiten und Häßlichkeiten der schlechten Menschen ausweichen und den Taten der rechtschaffenen und guten nacheifern und nachahmen, und sie dem Leser und Hörer nicht nur Freude und Vergnügen bereiten, sondern ihm auch großes Verständnis und reichen Vorteil einträgt. Als nun nachträglich ich dieses Buch einsah und darin las, erregte es meine lebhafteste Bewunderung, und so zog ich, unterstützt von meinem geistigen Schüler, dem geliebten Chorepiscopus Joseph, dem Historiker, daraus mit großem Fleiße die Partie vom Regierungsantritt Konstantin's des Großen bis zum Schluß aus und wir übersetzten es in unsere arabische Sprache und stellten darin die übrigen Kaiser dar, die darin erwähnt sind, und

betitelten das Buch „Perlenreihe der Geschichten der römischen Kaiser". Und jetzt habe ich durch Gottes Gnade und Hilfe den Rest des Buches in die arabische Mundart übersetzt, d. h. vom Anfang bis zur Zeit des Kaisers Konstantin, und ein besonderes Buch daraus gemacht, neben jenem ersten, und es betitelt: „Merkwürdige ruhmvolle Römerchronik, von der Zeit Adam's bis zur Regierung des glückseligen Konstantin". Denn wenn ich auch die Chronik des Sa'īd b. Baṭrīq und das Ta'rīḫ al-ḏail[1]), das ein Auszug von Jaḥjā b. Sa'īd al-'Anṭākī ist, und die Chronik des Agapius von Manbiǧ und die Chronik des Abu-l-Jāsir al-Miṣrī vor mir gehabt habe, so finden sich doch in diesen allerlei Geschichten, die den in dieser Chronik und den oben erwähnten Chroniken gleichen, nur resumiert. Und dieses Buch wurde gedruckt in Venedig im Jahre 1036 n. Chr.[2]) Daß ich es aus der römischen Sprache in die unsrige übersetzte, geschah in dem Bestreben, unseren gläubigen Brüdern, die in unseren Ländern wohnen, zu nützen, damit sie, wenn sie es lesen, den Sinn verständen und daraus für Seele und Leib profitierten und das Tun schlechter Dinge unterließen und Gottes Segnungen in ihnen Wohnung nähmen und sie zur Schaar der Gläubigen gehörten. Amen.

Merkwürdige ruhmvolle Römerchronik, von der Zeit Adams bis zur Regierung des gesegneten Konstantin.

Unser Gott schuf diese Welt in seiner überreichen Weisheit und großen Güte und brachte sie vom Nichtsein zum Sein, wie die gelehrten Theologen der Kirche sagen, denn er sprach nur und alle Dinge traten ins Dasein. So sagt ja auch der göttliche David [ψ 33, 9]: „Denn er sprach und sie wurden, er gebot und sie wurden erschaffen". Und höre, was der Prophet Moses sagt [Gen. 1, 1]: „Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde"; denn so tat er am ersten Tage, und an ihm brachte er die übrigen englischen Kräfte hervor, wie der heil. Gregor der Theologe sagt, und an ihm schuf er das Licht usw. Und am zweiten Tage schuf Gott das himmlische Firmament usw. —

Was ihren [Helena's] Sohn, den großen Konstantin, betrifft, so baute er sehr viele Kirchen und Klöster. Ferner gründete er in den meisten Städten Spitäler für die Gebrechlichen, Aussätzigen und Armen und tat unablässig viel Gutes. Und der heil. Symeon der Übersetzer (S. Metaphrastes) erzählt in seinem Buche anläßlich dieses Konstantin's d. Gr., er habe jeden Tag aus bloßer Mildtätigkeit ein Revenu an die Armen und Bedürftigen

1) So lautet der Titel auch in V. Rosen's Ausgabe, nicht Ta'rīḫ an Nīl (Brockelmann, Gesch. d. arab. Litteratur I, 148 und im Titelindex II, 607 a).

2) Sollte heißen „der Hegra" (1626 n. Chr.). — Nach Krumbacher² p. 401 stammt der erste Druck vom Jahre 1631.

verschenkt und verteilt, nämlich 80 000 Brotlaibe. Und Sokrates erzählt im 2. Buche seiner Kirchengeschichte von ihm, er habe ferner große Mengen *mudd* Weizen geschenkt, denn er erzählt in jener Chronik von Konstantin d. Gr., er habe jedes Jahr 36 000 *mudd* Weizen dem Patriarchen von Antiochia geschenkt. Und Eusebius erzählt von ihm, er habe die Armen mit Öl und Brot und Wein alltäglich und mit Kleidern an den Festtagen beschenkt, und habe in dieser Weise an den Kirchen- und Klosterleuten, den Aussätzigen, Waisen, Witwen und Klerikern gehandelt. Und wer vermöchte seine Wohltaten und guten Werke zu beschreiben? Er lebte im ganzen 65 Jahre, davon fielen auf seine Regierung 31 Jahre und 10 Monate. Und er ging zur ewigen Ruhe ein am 21. Ijār in der Nähe der Stadt Nikomedia, und man führte ihn nach Konstantinopel über und bestattete ihn in der Kirche der heil. Apostel, und die Bevölkerung von Konstantinopel grämte sich sehr um ihn ....."

Am Schluß enthält die Hs. noch einen Auszug aus dem كتاب الكنوز („Schatzbuch") auf angeblich 34 Seiten und eine Erklärung geographischer Namen, die in den Evangelien, Synaxarien, Chroniken und Kanones (نواميس) vorkommen, auf 50 Seiten. Nach den Proben zu schließen, sind beide Stücke ziemlich wertlos, auch sind die Eigennamen des zweiten vielfach stark entstellt.

[Nachträglich werde ich vom Herrn Redakteur dieser Ztschr. auf die im vorigen Jahre erschienene Leipziger Dissertation von H. S. Davidson aufmerksam gemacht, betitelt: „De Lagarde's Ausgabe der arabischen Übersetzung der Genesis (cod. Leid. arab. 230) nachgeprüft". Da mir diese Arbeit augenblicklich unzugänglich ist, kann ich nicht feststellen, ob die eine oder andere von den Lesarten, die ich aus Lag. angeführt habe, durch sie eine Berichtigung erfährt.]

Die grammatische Rektion bei den Arabern.

Von

Franz Praetorius.

Es ist kein Zweifel, daß die Grammatik der Araber den Begriff der Rektion kennt; ich glaube aber auch, daß sie für diesen Begriff ein Wort gleicher Grundbedeutung anwendet.

Bereits der in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. n. Chr. lebende Sībawaihi kennt und benutzt den jenen Begriff bezeichnenden arab. Ausdruck عَمِلَ فِى wie einen allgemein bekannten, altererbten technischen Ausdruck. Welche Grundbedeutung derselbe aber eigentlich gehabt hat, als er zuerst für die arabische Grammatik geprägt wurde, können wir m. E. von vornherein nicht entscheiden. Denn daß wir عمل فى begriffsentsprechend mit „regieren, gouverner" zu übersetzen pflegen, beweist natürlich nicht die Gleichheit der Grundbedeutungen des arabischen und des abendländischen Ausdrucks. — Es bieten sich für die Grundbedeutung von عمل فى sofort zwei Möglichkeiten: 1. arbeiten, wirken, ausüben auf ... oder 2. Gouverneur, Regent sein über ... In letzterem Falle wäre der grammatische terminus technicus denominativ von عامل „Gouverneur" (wie عمّل „als Gouverneur einsetzen"). Wenn sich nun auch von vornherein eine Entscheidung nicht treffen läßt, so glaube ich doch, daß eine Reihe von Parallelen darauf hinweist, daß die Anschauung und das Wort „Rektion, regieren" den Arabern aus der Grammatik des lateinischen Abendlandes zugeflossen ist, d. h. daß عمل فى nicht nur dem Begriffe, sondern auch der Grundbedeutung nach mit „Regent sein über ..., Rektion ausüben auf ..." identisch ist.

In jedem Falle besagt der arabische Ausdruck, daß ein Wort auf das andere tätig, ich möchte sagen physisch einwirkt, eine aktive, zwingende Kraft ausübt. Und darin sehe ich den Begriff der Rektion[1]). Das wird oft genug ja auch noch deutlich aus-

1) Die äthiopische Grammatik sagt „ziehen". Vgl. Abbadie, Dictionnaire amariñña, Sp. 177 ረሰየ ፡ ፪ገዐዘ ፡ ይስባል *rassaya zieht zwei*

gesprochen. So sagt z. B. Sībawaihi zu Anfang seines § 41 vom Adjektivum, daß es nicht stark (ولم تقوّ) genug sei, um eine Rektion wie das aktive Partizip auszuüben; und gleich darauf (S. 82, Zl. 4) ist von seiner Kraft auf die Dinge (قوّته في الأشياء) die Rede. Und so redet Sībawaihi's Kommentator Sīrāfī in Jahn's 8. Anmerkung zu § 8 von Wörtern wie عشرون in هذه عشرون درهما, daß sie die schwächsten nominalen Regentia (اضعف عوامل الاسماء) seien. „Denn im Verbum ist eine Kraft, die dazu führt, das Nomen zu behandeln," Ibn Ya'īš, S. 1072, Zl. 8 u. a. m. — Unbeschadet dieser starken Ausdrücke wird die Rektion zuweilen nur als ein شُغْل oder اشْتغال, d. i. als ein Geschäft oder Beschäftigung angesehen, durch welche das Regens seine Rektionskraft ausübt (Fleischer, Kl. Schriften, 1. Bd., S. 791); doch wird, wenn ich nicht irre, dieser Ausdruck vorzugsweise von der auf das Subjekt ausgeübten Verbalrektion gebraucht.

Denn das Verbum regiert auch den Nominativ seines nachgestellten Subjektes (فاعل). So sagt Zamaḫšarī (um 1100) in § 20 des Mufaṣṣal: „und sein (des فاعل) Recht ist der Nominativ, und in diesen Kasus wird es gesetzt durch sein (verbales) Prädikat". Und der 100 Jahre später lebende Kommentator Ibn Ya'īš sagt klar und deutlich S. 89, Zl. 11, der Grund, aus welchem das verbale Prädikat voranstehe, sei der, daß es Regens des Subjekts sei (كونه عاملا فيه); und die Ordnung des Regens ist vor dem Regierten; und daß es Regens des Subjekts ist, ist ein Grund, der seine Voranstellung nötig gemacht hat.

Es ließen sich mancherlei Wortfügungen anführen, bei denen die Araber eine Rektion annehmen. Doch ist es nicht meine Absicht, dies hier ausführlich darzustellen.

Was ich soeben in Kürze dargelegt habe, wird den Arabisten nicht fremd sein. Aber vielleicht ist es denen neu und von einigem Interesse, die sich um die Geschichte der Grammatik, der Sprachwissenschaft bemühen. Steinthal sagt, Geschichte der Sprachwissen-

Akkusative; Journal asiat. X, tome 10, S. 316f. Auch in der lateinischen Grammatik u. a. „trahere". S. Thurot, Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge (Paris 1868), S. 82. נשא, trahere ist mehr als παραδέχεσθαι, exigere u. a., aber weniger als regere, عمل.

schaft bei den Griechen und Römern[2], 1. Teil, S. 305: „Die Stoiker haben nicht den Begriff der Rection . . ., sondern nur den der Fügung". Aber der Begriff der Rektion fehlt in der Grammatik der Griechen überhaupt noch. Auch noch bei Apollonius Dyskolos. Und wenn Steinthal a. a. O. 2. Teil, S. 344 von der „Rection der Verba" bei Apollonius redet, so redet er von unserem Standpunkt aus. Richtig sagt Delbrück, Einleitung in das Studium der indogerm. Sprachen[4], S. 20, über denselben Abschnitt des Apollonius: „was wir Rektion der Verba nennen". Wenn A. Buttmann z. B. *καὶ τὸ μὲν ἐρίζω σοι, παλαίω σοι καὶ τὰ τούτοις ὅμοια δοτικὴν παραδέχεται* 284, 27 übersetzt „dagegen *ἐρίζω σοι, παλαίω σοι* und ähnliche regieren den Dativ", so trägt er ebenfalls eine spätere grammatische Anschauung in den Text des Apollonius hinein. Ebenso wenn er 287, 3; 292, 8 *φερόμενον ἐπὶ* mit „regieren" übersetzt. Vgl. auch Egger, Apollonius Dyscole, S. 237.

Durch Ch. Thurot, Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge (Paris 1868), S. 82 erfährt man, daß auch noch Priscian den Ausdruck regere niemals anwendet. Nachdem erst im 11. Jahrh. der Ausdruck häufiger geworden, bespricht Pierre Hélie (Petrus Helias), wahrscheinlich im 12. Jahrh., den Ausdruck und weiß, daß er Priscian gegenüber eine Neuerung ist: „Ubi gramatici huius temporis dicunt „„dictio regit dictionem"", ibi Priscianus dicit „„dictio exigit dictionem"", et quod alii dicunt regimen, ipse dicit exigentiam apertiori utens locutione. Non tamen culpo nostrorum gramaticorum locutionem, quia metaforice dictum est . . . et est congrua metafora. Sicut enim dux regit exercitum, sic verbum regit nominativum positum in constructione" (Thurot a. a. O., S. 239 f.). — Aber, wenn auch nur vereinzelt ist regere doch auch schon früher angewendet worden, vielleicht schon 600 Jahre oder noch länger vor Pierre Hélie. So verweist Thurot a. a. O., S. 82 auf die dem 8. Jahrh. angehörige Handschrift bei Keil, Grammatici latini, vol. IV, S. 566 ff., in der es (S. 572) heißt: „De verbis quae regunt varios casus. Activa verba semper accusativum regunt casum etc." Möglicherweise geht der Text dieser Handschrift bis zu 400 n. Chr. zurück. Weiter bei Thurot a. a. O., S. 523 eine ähnliche Stelle aus Consentius (5. Jahrh. n. Chr.) angeführt.

Zugleich und in innerer Verbindung mit diesem Ausdruck hielt noch ein anderer Ausdruck seinen Einzug in die lateinische Grammatik des Mittelalters, der Ausdruck *vis*. Denn die in regere liegende Anschauung führte dazu, das regierende Wort sich vorzustellen als mit einer gewissen Macht und Kraft ausgestattet, vermöge welcher es das regierte Wort in eine bestimmte Form zwang. Vgl. Thurot a. a. O., S. 244 ff. Bei dem gewöhnlichen transitiven Verbum ist der Akkusativ meist regiert per *vim* transitionis, die übrigen Kasus und zuweilen auch der Akkusativ ex *vi* proprie significationis, oder ex *vi* propria verbi.

„Depuis ce temps ce mot [regere] est devenu d'un usage universel et presque exclusif; et, pendant tout le moyen âge, on l'employait même en parlant *du nominatif*, et non pas seulement des cas obliques" (Thurot a. a. O., S. 240). Vgl. zur Nominativrektion des Verbums bereits den Schluß des oben mitgeteilten Zitats aus Pierre Hélie.

Ich glaube, die Parallelen zwischen der Grammatik der Araber und der lateinischen Grammatik des Mittelalters laufen in solcher Übereinstimmung nebeneinander her, daß an Unabhängigkeit der einen von der andern, an zufällige Übereinstimmung beider nicht gedacht werden kann. Man wende nicht etwa ein, Begriff und Namen des Regierens seien in der Grammatik ganz natürlich und von selbst gegeben. So scheint es nur uns, die wir seit früher Kindheit an diesen Begriff und Namen gewöhnt sind. In den sprachwissenschaftlichen Werken unserer Tage wird Regieren, Rektion kaum noch eine erhebliche Rolle spielen. Und schon A. F. Pott weist 1876 auf S. XCIX des 1. Bandes seines „Wilhelm von Humboldt und die Sprachwissenschaft" auf diesen „nichtssagenden" und „schädlichen" Ausdruck hin, der „zu sehr daran hindert, das Nachdenken auf Begreifen desjenigen zu richten, was man als Rection bezeichnet". Auch schon früher (1865) im 46. Bande der Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik, S. 151 f.

Erwägend, daß bereits Sībawaihi die Ausdrücke عمل und قوّة wie altererbte, allgemein verständliche technische Ausdrücke gebraucht, während im Abendlande regere und vis erst Jahrhunderte später allgemein üblich werden, glaubte ich zunächst, daß das Abendland von den Arabern entlehnt haben müsse. Doch wird in Wirklichkeit der umgekehrte Weg eingeschlagen worden sein. Denn wenn auch nicht allgemein üblich, so tauchen die lateinischen Ausdrücke, wie wir sahen, doch hie und da schon recht früh auf, so daß sie durch irgendwelche Vermittelung schon lange vor Sībawaihi den Arabern zugetragen sein könnten. Und weiter scheinen die lateinischen Ausdrücke und die Anschauungen, denen sie dienen, aus Priscian erwachsen, entwickelt, übertrieben zu sein. Bei den Arabern freilich ist vor Sībawaihi für uns dunkle Nacht in der grammatischen Wissenschaft, so daß wir hier über irgendwelche innere Entwicklung keine Kunde haben können. „D'*exiyere* et *trahere* à *regere* la transition était facile." Thurot a. a. O., S. 82. Und wenn عمل von regere herstammt, so ist es sicher, daß es im Sinne von عامل „Gouverneur, Regent" für die arabische Grammatik geprägt worden ist. „Ainsi on disait qu'un verbe régit l'accusatif *ex vi transitionis*. Déjà Priscien avait dit (XVIII, 10): „„Verbi huius (*possidet*) natura hoc exigente, ut intransitive quidem nominativum, transitive vero accusativum exigat"". (Thurot S. 244.) „Priscien avait dit (XVII, 14): „„Inest intellectu nominativus in ipsis verbis,

quo sine substantia significari non poterat, in prima quidem persona et secunda definitus, in tertia vero, quia innumerabiles sunt personae tertiae, infinitus". On en concluait que le verbe régit le nominatif sujet *ex vi persone*". (Thurot S. 250 f.)

Noch auf eine andere Übereinstimmung möchte ich hinweisen, die in ihren Grundzügen schwerlich zufällig sein wird, nämlich auf die Rektionsverhältnisse oder Nichtrektionsverhältnisse des Nominalsatzes. Sībawaihi sagt § 3, Zl. 15: „der ursprüngliche Zustand des Nomens ist das Anfangen (الابتداء)" und weiter Zl. 19: „das Anfangen ist das ursprüngliche, so wie der Singular die ursprüngliche Zahl ist, und wie das Indeterminierte vor dem Determinierten ist". Dieses „Anfangen", das also sozusagen der Naturzustand des Nomens ist, wird bereits von Sībawaihi einem Regens des subjektischen Nominativs gleicherachtet. Man kann das schon aus seinen Worten a. a. O., Zl. 15 schließen, wo er von dem رافع سوى الابتداء spricht, „das was außer dem Anfangen in den Nominativ setzt". Ganz ausdrücklich nennt Sībawaihi aber S. 52, § 32, Zl. 18 das Anfangen ein Regens (عامل) des Nominativs und stellt es in Parallele mit dem den Akkusativ regierenden Verbum; vgl. auch S. 100, Zl. 14.

Das Prädikat des Nominalsatzes wird nach Sībawaihi durch das Subjekt in den Nominativ gesetzt; letzteres ist das Regens des Prädikats. Vgl. Bd. 1, S. 171, Zl. 15 اذا قلت عبدُ الله اخوك فالاخرُ قد رفعه الاوّلُ وعَمِلَ فيه; ferner S. 99, Zl. 20 [1]).

Sehe ich recht, so finden sich bei Sībawaihi an Stelle von „Anfangen" noch nicht jene Ausdrücke, die sich bei Späteren oft finden: التعرّى من العوامل, التجريد من العوامل, الاخلاء من العوامل,

1) Ich bin daher nicht sicher, ob S. 99, Zl. 17 in den Worten لانّه كلامٌ قد عَمِلَ بعضُه فى بعض ein reziproker Sinn liegen soll, sondern möchte lieber übersetzen: „weil es ein Satz ist, in welchem ein Teil (nämlich nur das Subjekt) auf den andern (nämlich nur auf das Prädikat) Rektion ausübt"; und entsprechend möchte ich S. 101, Zl. 1 übersetzen: „ein Subjekt, an Stelle von dessen Prädikat, welches (Akkus.) es (das Subjekt, Nom.) in den Nominativ setzt, die Frage gesetzt worden ist". Oder war Sībawaihi schwankend in seiner Meinung? — Auch in Ibn 'Aqīl's Kommentar zur Alfiyya, V. 117, wird als Meinung Sībawaihi's ausdrücklich angegeben, daß das Subjekt durch das Anfangen, das Prädikat durch das Subjekt in den Nominativ gesetzt werde. Die reziproke Rektion, also auch die des Prädikats auf das Subjekt, wird als anderweitige Meinung angeführt. — Gegen Sībawaihi's Meinung, ohne ihn zu nennen, Ibn Ya'īš, S. 103, Zl. 11 ff.

d. i. frei lassen, loslösen, entblößt sein von den Regentien. So sagt Zamaḫšarī im § 24 des Mufaṣṣal: „Subjekt und Prädikat des Nominalsatzes sind zwei Nomina, die losgelöst sind zum Anlehnungsverhältnis . . .; und verstanden wird unter loslösen (التجريد): beide freilassen von den Regentien (اخلاؤهما من العوامل) . . .; und daß sie beide zum Anlehnungsverhältnis losgelöst sind, das ist es, was sie beide in den Nominativ setzt (رافعهما)". Man erkennt bereits hieraus, daß dieser Grammatiker das Losgelöstsein von den Regentien als das Regens betrachtet, das Subjekt und Prädikat in den Nominativ setzt: so wie Sībawaihi in dem Anfangen das Regens sah, welches das Subjekt in den Nominativ setzt. Ganz entschieden aber sagt Zamaḫšarī's Kommentator Ibn Ya'īš, S. 101, Zl. 15 f., daß das Regens (العامل) des Subjekts und Prädikats im Nominalsatze ihre Loslösung von den wörtlichen Regentien sei (تجريدهما من العوامل اللفظيّة). Sowohl das Anfangen wie das Losgelöstsein sind Abstrakta (معنًى I. Y., S. 102, Zl. 8); und so spricht man denn hier von einem abstrakten, begrifflichen Regens (العامل المعنوىّ) im Gegensatz zu dem wörtlichen, wirklich dastehenden Regens (العامل اللفظىّ), vgl. Ibn 'Aqīl zum 117. Verse der Alfiyya.

Dieser arabische Ausdruck „freilassen, loslösen, entblößen von den Regentien" kann kaum etwas anderes sein, als das den Arabern übermittelte abendländische rectore solutus oder absolutus des Mittelalters. Zuweilen gleichbedeutende Wendungen, wie absolutus a regimine, regente solutus, rectore caret. Das Subjekt, nach der Auffassung mancher arabischer Grammatiker auch das Prädikat des Nominalsatzes sind absolute Nominative, rectore soluti. Das bedeutet اخلاء, تجريد, تعرّى من العوامل.

Bei Apollonius hat *ἀπολελυμένος* und *ἀπόλυτος* die Bedeutung, in der auch wir den entsprechenden lateinischen Ausdruck noch oft gebrauchen, Losgelöstsein von einem Vergleich, Beziehung, Gegensatz; z. B.: *λευκός ἀπολελυμένην ἔχει τὴν ποιότητα* 97, 20: *λευκός* bezeichnet die Eigenschaft absolut[1]) (*λευκότερος* dagegen relativ; vgl. A. Buttmann's Übersetzung S. 11, Anm. 5; Egger a. a. O., S. 327, Anm. 1. Priscian übersetzt die griechischen Wörter durch absolutus; vgl. Thurot a. a. O., S. 246 f. Natürlich erst mit dem Aufkommen des Rektionsbegriffes konnte absolutus, rectore

1) Daher „gradus absolutus"; s. Jeep, Zur Geschichte der Lehre von den Redetheilen, S. 151.

solutus im besonderen Gegensatz zu regere gebraucht werden, um die Kasus zu bezeichnen, die durch kein Wort regiert werden. „Du temps de Pierre Hélie le mot absolutus était appliqué à l'ablatif que nous appelons encore aujourd'hui de ce nom et que Priscien (V, 80, XVIII, 14) dit signifier la consequentia: . . . Non est autem querendum que pars exigat istos ablativos *sole* vel *oriente*, cum dicitur *sole oriente, fit dies.* Absolute enim ponuntur nec ab aliquo ibi reguntur". Aber wenn der absolute Ablativ auch die wichtigste Rolle spielt, so gibt es doch auch noch andere absolute Kasus; s. Thurot, S. 268 ff., 286 ff., 308.

Man wird den inneren Widerspruch bemerkt haben, daß die Araber, trotzdem sie das Subjekt des Nominalsatzes, oder auch Subjekt und Prädikat zugleich als frei von Regentien erkannten, doch eben in diesem Freisein von Regentien ein Regens erblicken zu müssen glaubten. So tief waren sie von der Notwendigkeit der Regentia durchdrungen! — Freilich ist diese Lehre nicht ohne berechtigten Widerspruch geblieben; s. Ibn Ya'īš, S. 102, Zl. 10 ff. Ohne daß dadurch die Möglichkeit eines begrifflichen Regens überhaupt beseitigt werden sollte [1]).

Aber auch dem Abendlande war der Gedanke nicht fremd, daß die vom Regens losgelösten Kasus im Grunde dennoch ein Regens haben müßten; und schon von hier aus mögen widerspruchsvolle Vorstellungen zu den Arabern gedrungen sein und zu irgend einem Ausgleich gedrängt haben. Man vergleiche bei Thurot a. a. O., S. 318 ff. die lange Lösung Siger's von Brabant (13. Jahrh.), die darin gipfelt (S. 322), quod ablativus qui dicitur poni absolute, *regitur*, sumendo regimen proprie, ut debet sumi; tamen loquendo de regimine minus proprie, *non regitur* ab aliquo. Vgl. weiter S. 325 f. — Auch bereits hier tritt der Satz auf „per entia logicalia non possunt dari rationes constructibilium" oder „rationes construendi" (S. 319 u. 325). Ich sage „bereits hier", weil dieser auf S. 325 erheblich eingeschränkte Satz von nichts anderem, als von einem عامل معنوى, einem abstrakten, begrifflichen Regens spricht.

Wir wissen durch Apollonius, S. 305, 23 u. 319, 12, daß bereits die Stoiker die Präpositionen *προθετικοὺς συνδέσμους* nannten „vorangestellte Konjunktionen". Indeß tritt bei Apollonius

1) Bei den kūfischen Grammatikern scheint hier weder von einem Freisein von Regentien, noch von einem begrifflichen Regens überhaupt die Rede zu sein. Vielmehr wird nach ihrer Meinung das Subjekt vom Prädikat, und umgekehrt das Prädikat vom Subjekt in den Nominativ gesetzt: هما يترافعان; عمل كلّ واحد منهما فى صاحبه مثل عمل صاحبه فيه. S. Ibn Ya'īš, S. 101, Zl. 16 ff.

diese von den Stoikern gegebene Anregung zu tieferer Erkenntnis völlig zurück: Er hatte bei den Präpositionen mit anderen Nöten zu kämpfen. Vgl. Egger, Apollonius Dyscole, S. 182 ff.; Steinthal, Gesch. d. Sprachwissenschaft[2], 2. Bd., S. 216 u. 319 f. Auch die Definition des Dionysius Thrax (ed. Uhlig, § 18) greift nicht auf jene Benennung der Stoiker zurück. Erst die lateinische Grammatik erkannte mit Entschiedenheit, daß die Präpositionen immer eine transitio bedeuten, den Übergang einer Handlung auf etwas anderes. S. Priscian ed. Hertz (bei Keil, Grammatici latini, vol. III), S. 32: „separatae enim eae [praepositiones] semper transitionem significant". Vgl. Thurot a. a. O., S. 334. Später wird der Vorgang auch von der anderen Seite aus betrachtet: Prepositio reducit casuale ad actum (S. 335). Prepositio igitur est pars orationis significans per modum retorquentis substantiam ad actum (S. 195).

Und nun vergleiche man hierzu Sībawaihi, 1. Bd., S. 178, Zl. 1 ff.: „und durch ب und ähnliche Wörtchen . . . wird mit dem Nomen verbunden (يضاف) was vor ihm oder was nach ihm steht; . . . und wenn man sagt: Ich bin bei Zeid vorbeigegangen (مررت بزيد), so verbindet man (أضفت) das Vorbeigehn mit Zeid durch ب". Auch S. 37, Zl. 3. Und weiter die klare Definition Zamaḫšarī's im § 498 des Mufaṣṣal: „Die Partikeln der Verbindung (حروف الاضافة, Präpositionen) sind so genannt worden, weil ihre Bestimmung ist, die Bedeutungen der Verba auf die Nomina überzuführen (تفضى)". Ich glaube, man kann nicht zweifeln, aus welcher Quelle diese Erkenntnis den Arabern zugeflossen ist.

Eine gleichfalls von der lateinischen Grammatik ausgegangene, weitverbreitete Anschauung über das Wesen der Präpositionen findet sich aber bei den Arabern nicht, nämlich die Anschauung von ihrem *servire* accusativo, ablativo. Vgl. Pott in Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 46 (1865), S. 151; Thurot a. a. O., S. 82; 85 a. E.; 244. Vielmehr haben die Araber die gerade umgekehrte Anschauung: Die Präposition regiert ihren folgenden Genitiv! Vgl. bereits Sībawaihi, Bd. 1, S. 37, Zl. 5 f.: „da man والباء قد عملت . . . . ولكنك لمّا أدخلت الباء عملت indes die Präposition ب vorgesetzt hat, so übt sie Rektion aus".

Wir brauchen nicht auf den von Thurot, S. 244 gebrachten Satz „Regere large sumpto vocabulo comprehendit sub se exigere, determinare et *deservire*" zurückzugreifen, auch nicht auf das S. 197 a. A. Angeführte, wo im Vorübergehn einmal die Kasus als tanquam *servitium* der Präposition angesehen sind, — um begreifen zu können, daß für die Araber hier doch eine ganz andere

Sachlage gegeben war, als für die Lateiner. Das lateinische Verbum regierte alle möglichen Kasus unmittelbar, den Akkusativ und Ablativ unmittelbar und mittelbar mit Hilfe von Präpositionen; und oft genug berühren sich beide Möglichkeiten aufs engste. Vgl. Thurot, S. 85: „... cum subintellectu quarundam prepositionum sociantur interdum accusativis, ut *ibimus Afros*, subauditur *ad*; *vado viam*, subauditur *per*; *miror illum*, subauditur *propter*"; ferner S. 335/6 „*vado ad ecclesiam*" und „mediante prepositione subintellecta *vado Romam*". Hier konnte es leicht scheinen, daß die Präposition überhaupt etwas unwesentliches, dienendes sei, das zur Not ganz entbehrlich gewesen wäre. — Das arabische Verbum dagegen regiert nur den Akkusativ unmittelbar; und auf sämtliche Präpositionen folgt nur der Genitiv. Die Folgerungen hieraus für die Notwendigkeit und Wichtigkeit der Präpositionen im Arabischen sind leicht zu ziehen; und die Araber haben dementsprechend auch den formalen Unterschied zwischen Verbum + Akkusativ und Verbum + Präposition + Genitiv scharf ins Auge gefaßt, vgl. Ibn Ya'īš, S. 1072, Zl. 17 ff.

Aber neben dem „regieren" findet man bei den Arabern doch auch noch die ältere Anschauung des Erforderns; ἐπιζητεῖν, ἀπαιτεῖν (Apollonius), exigere (Thurot S. 82). Und ich nehme an, daß auch diese Anschauung zu den Arabern aus dem lateinischen Westen gelangt ist. Beide Anschauungen gehen bei ihnen nebeneinander her, aber nicht nach Belieben miteinander wechselnd. Vielmehr haben sie sich mit dieser Doppeltheit dahin abgefunden, daß die Eigenschaft des Subjekts im Verbalsatze (الفاعلية), die Eigenschaft des Objekts (المفعولية), die Verbindung (الاضافة) den Nominativ bez. Akkusativ bez. Genitiv erfordere (اقتضى). Aber das Regens sei etwas anderes als das Erfordernde (فالمقتضى غير العامل, Ibn Ya'īš, S. 303, Zl. 21). Regentia seien vielmehr Verbum und Präposition.

Ḥarfun = Terminus.

Von

Franz Praetorius.

Der arabische Ausdruck für „Buchstaben“ ist bekanntlich حَرْف. So schon bei Sībawaihi in der Überschrift und im Texte seines über die Buchstaben handelnden § 565. Außerdem aber hat das arabische Wort noch zwei andere Bedeutungen auf grammatischem Gebiete. Zunächst ist es der gewöhnliche Ausdruck für den dritten Redeteil, die Partikel. Sodann wird es auch allgemein für „Wort“ gebraucht. In dieser letzteren Bedeutung nicht selten bei Sībawaihi (was nicht erkannt zu haben, Jahn in seiner ersten Streitschrift, S. 18, mir mit Recht vorgeworfen hat). Später aber veraltet حَرْف = Wort, läßt sich indes auch dann noch gelegentlich nachweisen; vgl. ZA., Bd. 13, S. 30; Ḥarīrī's Durra (ed. Thorbecke), S. 92, Zl. 11; S. 157, Zl. 14. — Bei den Persern noch heute Reste dieser altertümlichen Bedeutung von حَرْف, s. WZKM., Bd. 13, S. 296 f.

Ich halte die Bedeutung „Wort“ für die ursprüngliche dieser drei Bedeutungen. In nichtgrammatischem Sinne bedeutet حَرْف „Grenze, Rand“ u. ähnl.[1]). Sehe ich recht, so haben die Araber durch حَرْف das auch uns noch geläufige „terminus“ der späteren Latinität übersetzt. Terminus selbst wieder ist Übersetzung des aristotelischen ὅρος; vgl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft, Bd. 1, S. 197. Aber nicht etwa durch die Griechen kann ὅρος in der Bedeutung „Wort“ zu den Arabern gedrungen sein; denn bei den Griechen hat sich ὅρος, soviel ich sehe, nicht aus

1) So begegnete mir das Wort kürzlich im Soqotri bei D. H. Müller, Bd. 2, S. 143, Zl. 24; Jahn, Grammatik der Mehri-Sprache, S. 123.

dem Bereich der Logik entfernt, es ist kein technischer Ausdruck der Grammatik geworden. Das ist erst in der späteren Latinität geschehen. Erst hier hat sich der Übergang in die Bedeutung „Vokabel, Wort, Ausdruck, Terminus" vollzogen. Also auch hier wieder eine Berührung der Grammatik der Araber mit der des lateinischen Westens!

Ich denke mir nun: Da die speziellen Ausdrücke اِسْم und فِعْل für Nomen und Verbum vorhanden und in der Grammatik üblich waren, so beschränkte sich der Gebrauch von حَرْف ganz von selbst mehr auf den dritten Redeteil, die Partikel. Freilich war für letztere ja auch der dem griechischen *σύνδεσμοι* entsprechende Ausdruck رِباطات vorhanden; aber er hat sich in die Grammatik nie eingebürgert, blieb vielmehr bei den Logikern; vgl. Mafātīḥ al-'Olūm ed. van Vloten, S. 43, Zl. 2. — Die Bedeutung „Buchstaben" geht m. E. noch von der allgemeinen Bedeutung „Wort" aus. Ich denke, in diesem Sinne wird حَرْف als prägnanter Ausdruck zu gelten haben für حَرْف التَّهَجِّي, حَرْف يُتَهَجَّى بِه u. ähnl., d. h. „Terminus des Buchstabierens". Ich glaube nicht, daß das zutreffend ist, was Wallin und Fleischer in dieser Zeitschrift, Bd. 9, S. 1, zur Erklärung von حَرْف „Buchstaben" beigebracht haben.

Midian und Sinai.

Von

Paul Haupt.

Midian ist nicht der Name eines arabischen Stammes, sondern ebenso wie *Jĕhūdā*, Bekennerschaft, Konfession,[1] ein Kollektivum mit der Bedeutung *Kultgenossenschaft.*[2] Recht und Religion sind in alter Zeit eng verbunden.[3] Die heilige Quelle von Kades (Barnea) hieß *Mē-mĕrībā*, Rechtssachenwasser, oder *'Ēn-mišpāṭ*, Gerichtsquelle.[4] *Dīn*, was ursprünglich sumerisch ist,[5] heißt im Arabischen nicht nur *Gericht*, *Urteil*, sondern auch *Kult*, *Religion*, so daß Midian sehr wohl *Religionsgenossenschaft* bedeuten kann, und *Kōhén Midḳán*: Priester der Kultusgemeinde (Jahwes).[5a] Midian ist nur ein alter (halbarabischer) Name für *Jĕhūdā*, Bekennerschaft. Es bezeichnete die edomitische[6] Sinai-Amphiktyonie,[7] deren Hauptstadt Elath am Golf von 'Aḳaba war.[8] Das ist die im Koran (7, 163) erwähnte Stadt, am Meer gelegen, da sie am Sabbat frevelten.

Dort war auch der alte Weise, Loḳmān, zu Hause, den schon Rödiger[9] mit dem alttestamentlichen Bileam ben-Bĕ'ōr zusammengestellt hat. Auch Loḳmāns Vater hieß Ba'ūr, und der Name Loḳmān ist nur eine arabische Übersetzung von Bileam (Verschlinger).[10] Bileam war ein Midianit, d. h. ein edomitischer Jahweverehrer. Statt *Aram* ist aber Num. 23, 7 nicht *Edom* zu lesen (IN 378).* Dieses *Aram* ist das Gebiet südöstlich von Elath, das im Koran (89, 6) als *Iramu* erscheint, und zwar in Verbindung mit den 'Āditen. Neben *Iram* findet sich auch im Arabischen die Aussprache *Aram.*[11] *'Ād* ist Kollektivum zu *'āde*, Sitte, Gebrauch, ein Synonym von *sinne*; es ist ursprünglich wohl nur eine andere Bezeichnung der Sinai-Amphiktyonie wie Midian und Jĕhūdā,[12] das Prototyp des späteren *ḳahāl* und *'eḏā*. *Ta'āwada* bedeutet *sich um einen Führer scharen.*[13] Hūd, der Name des Propheten, der zu den 'Āditen gesandt wurde, ist nur eine Verkürzung von *Jĕhūdā.*[14]

Um den alten Kern der Bileamlegende zu verstehen, müssen

* Die Abkürzungen sind am Schlusse des Aufsatzes auf S. 529/30 erklärt.

wir uns klar machen, daß Israel erst von David (um 1000 v. Chr.) zur Bekennerschaft Jahwes bekehrt wurde,[15] während die Midianiter, zu denen Bileam und die edomitischen Vorfahren der Juden gehörten, von Anfang an Jahweverehrer waren. Ebenso waren die zur Zeit Jerubbaals (Gideons) in Palästina einfallenden Midianiter Jahweverehrer, während die israelitischen Bauern um diese Zeit noch ihren alten Göttern anhingen.[16] An Stelle dieser alten Götter hat man später in den alten Erzählungen *Engel Jahwes* (Richt. 6, 11) oder geradezu *Jahwe* eingesetzt. Wären die Midianiter damals nicht geschlagen worden, so hätten sie Palästina von Osten aus erobert. Da sie zurückgeschlagen wurden, erfolgte dann ihre Besitznahme des Landes von Süden aus.

In der späteren theologischen Legende wurde Jerubbaal zu einer Art Bonifatius (der im Jahre 732 bei dem uralten hessischen Dorfe Geismar die dem Donar geweihte heilige Eiche fällte). Den Namen Gideon (d. h. *Fäller*) der dem Helden wohl wegen seiner Kriegstaten beigelegt wurde, hat man dann wohl mit den Richt. 6, 25 erzählten Dingen in Verbindung gebracht. Der Gott Jerubbaals war nicht Jahwe, sondern Baal-Bĕrīth.[17] Richt. 6, 32 ist ein verzweifelter Versuch, den anstößigen alten Namen Jerubbaal[18] zu erklären.

Es ist möglich, daß zur Zeit Gideons ein Sohn eines israelitischen Herdenbesitzers von den midianitischen Ismaeliten (oder ismaelitischen Midianitern)[19] als Sklave nach Ägypten verkauft wurde und dann dort zu hohen Ehren gelangte.[20] Die Übertragung auf den Stammvater Ephraims und Manasses ist aber spätere tendenziöse Dichtung. Gerade weil die Israeliten nie in Ägypten gewesen waren, suchte man den Eindruck zu erwecken, daß Ephraim und Manasse in Ägypten geboren waren. Israel war schon längst in Ephraim ansässig, als die edomitischen Vorfahren der Juden um 1230 v. Chr. unter Merneptāḥ, dessen Name im Alten Testamente als *Mē-neptōḥ* erscheint, in Ägypten Einlaß suchten.[21] Wenn man sich das klar macht, dann erscheint auch die Bestimmung Deut. 23, 8 (geschrieben um 690 v. Chr.) in einem neuen Lichte. Die Idumäer sind erst in der Makkabäerzeit den Juden feindlich gegenübergetreten, nicht schon zur Zeit Nebukadnezars.[22] David war Edomit, ebenso wie später Herodes der Große. David verhält sich zu Moses wie Omar (IO 120) zu Mohammed. Die jüdische Überlieferung der altisraelitischen Legenden ist ebenso tendenziös wie die mohammedanische Bearbeitung der südarabischen Sage.[23] Man suchte es so darzustellen, als seien die Israeliten schon von Anfang an Jahweverehrer (Midianiter) gewesen.

Im Koran (15, 78; 26, 176; 50, 3) werden die Midianiter *Aṣḥābu 'l-Aikati* genannt, was gewöhnlich als *Hainbewohner* gefaßt wird. Dies bezieht sich jedenfalls nicht auf den (Dorn)busch[24] oder Brombeerstrauch, wie A. Geiger annahm,[25] sondern auf den Palmenhain von Elath (OLZ 12, 248). *Eläth* bezeichnet große

Bäume, einschließlich Palmen, ist also ein Name wie Thamar, das ist *'Ain Ghamr*, westlich von Schōbak.[26]

Das Wort *sĕnē* (= *sinai*) könnte mit *sinsinnīm* (nicht *sansinnīm*!) Fruchtstände der Dattelpalme[27] zusammenhängen und als (maskulines) Kollektivum zu *sin* (redupliziert *sinsin*)[28] Dattelpalmen bedeuten, ebenso wie hebr. *arbē*, Heuschreckenschwarm, von dem im Assyrischen erhaltenen *arību*, Heuschrecke, herkommt.[29] *Sĕnē*, Dattelpalmen, könnte mit dem arab. *sánā* (*sināwe*), bewässern, zusammenhängen (AJSL **23**, 252). Die Dattelpalme verlangt reichliche Bewässerung.[30] Das Verbum *sánā* bedeutet auch hochauflackern (*'álā ḍáu'uhu*) und leuchten (*aḍā'a*, *istanāra*).[31] Das intransitive *sánija* entspricht dem äthiopischen *šannája*, schön sein, was demnach korrekter mit *s* zu schreiben wäre.[32] Daneben findet sich im Geez auch *šen*, Schönheit, was Dillmann von einem Stamme *šanána* ableitete, was aber vielleicht ein zweikonsonantiges Nomen ist wie *ben*, Sohn (AJSL.**22**, 256).

Der Name des Berges Sinai, der nicht auf der sogenannten Sinaihalbinsel, sondern bei Elath an der Ostküste des Roten Meeres liegt, hängt jedenfalls mit *sĕnē* zusammen.[33] Die Endung *ai* haben wir auch in Sarai, der Gemahlin Abrahams, der ursprünglich der Hauptgott von Hebron war, ebenso in den Namen der anderen alten Heroen von Hebron: Sesai und Thalmai. Diese Endung mag sich in den Eigennamen erhalten haben, während sie in dem Appellativum *sĕnē* zu *ē* kontrahiert wurde.[34] In Gesenius' *Thesaurus* wurden auch *Sansannā* und *Kirjath-Sannā* (Jos. 15, 31. 49) mit *sinsinnīm* zusammengebracht. Mit dem Mondgott Sin hat Sinai nichts zu schaffen; dessen Name ist *Sîn*, was im Arabischen allerdings als *Sin* erscheinen kann.[35]

Der Sinai war offenbar ein Vulkan.[36] Der untere Teil könnte mit Palmenhainen besetzt (*sacer mons opacus silva*, Plin. 6, 198) gewesen sein, während der obere, wie beim Vesuv, wüste und kahl (*mons adusto similis*, Plin. 6, 149) war. Dann könnte Sinai den unteren Teil des Feuerberges[37] bezeichnen und Horeb den oberen. Strabo (247) sagt vom Vesuv, daß er ἀγροῖς περιοικούμενον παγκάλοις πλὴν τῆς κορυφῆς· αὕτη δὲ ἐπίπεδος μὲν πολὺ μέρος ἐστίν, ἄκαρπος δ' ὅλη, ἐκ δὲ τῆς ὕψεως τεφρώδης. Vielleicht war der Name ursprünglich *Ḥorāb*, wüst; später faßte man das als Verwüster (*ḥōrēb* = arab. *ḫārib*). Ebenso haben wir neben *'ōlál*, Kind, auch die Form *'ōlél* (ZDMG **61**, 194, A. 2). Übrigens haben verschiedene intransitive Partizipia die Form *pō'él*; vgl. *Nah.* 42 (*kōbéd*).[38]

Bei dem 3279 m hohen Ätna erstreckt sich die bewaldete Region (*regione boscosa* oder *nemorosa*) bis zur Höhe von 2200 m. Darüber ist Wüste (*regione deserta*). Der oberste Kegel ist vollständig kahl. Dattelpalmen finden sich an der Südostseite des Ätna. Im 16. Jahrhundert erstreckten sich undurchdringliche Wälder von der Spitze des Ätna bis ins Alcantara-Tal nördlich davon. So könnte

auch der Sinaivulkan ursprünglich mehr bewaldet gewesen und dann später (nach verschiedenen Ausbrüchen) oben kahl geworden sein, so daß Ḥoreb (Kahlenberg)[39] ein späterer Name wäre. An verschiedenen Stellen ist der Name Ḥoreb ein nachträglicher Zusatz.[40] Übrigens ist es nicht notwendig anzunehmen, daß der Berg besonders hoch war: der Vesuv ist kaum 1300 m hoch, während die Höhe des Ätna 3279 m beträgt, und es gibt Vulkane, die kaum 30 m hoch sind.

Wenn der Sinai sehr hoch war, so könnte *sĕnē* auch eine Strauchvegetation bezeichnen, wie sie sich beim Ätna über dem Waldgürtel bis zu 2500 m Höhe findet. Besonders charakteristisch für den oberen Ätna ist ein Ginsterstrauch mit goldigen Blüten (*Gonocytisus Aetnensis*). Ein mit scharfen Stacheln besetzter Traganthstrauch[41] findet sich dort bis zu 2500 m Höhe. Das Ätnakreuzkraut (*Senecio Aetnensis*) wächst noch 160 m über dem Observatorium (*Casa Etnea*) am Krater, das sich etwa 330 m unterhalb des Gipfels befindet.

Die Sennesblätter (*folia sennae*) stammen von einem Strauch (*Cassia angustifolia*) der im Arabischen *sánā* = *sánan* (für *sánawu*[n]) oder *sanā'u*[n] heißt. Im Aramäischen soll *sĕnē*, *sánjā* Brombeerstrauch bedeuten; vgl. assyr. *sinū* (ZA 6, 293). Im Arabischen wird der Name *sinā'u* nicht nur für den Berg Sinai gebraucht, sondern auch für *kleine Steine*. Man kann daraus schließen, daß der Sinai wie der (79 n. Chr. entstandene) Vesuveruptionskegel, an dessen Fuß sich die Drahtseilbahnstation befindet, mit kleinen Steinen (Bimssteinen) bedeckt war.

Abulfedā sagt,[42] daß betreffs des Sinaiberges die Ansichten auseinandergingen; die einen meinten, es sei ein Berg in der Nähe von Elath, die andern ein Berg in Syrien; nach einigen bezeichne *sīnā* die Steine (*Lapilli*) des Berges, nach anderen das auf ihm (wachsende) Strauchwerk.[43] Ich halte es für das wahrscheinlichste, daß der Name des Berges Sinai von dem Namen des auf ihm wachsenden Sennastrauchwerks (arab. *sanā'u*, *sanā*) abgeleitet ist, der Ausdruck *sīnā'u* für Lapilli dagegen von dem Namen des Berges. *Ḥar Sīnâi* würde demnach *Sennastrauchberg* bedeuten, und *sīnā'u* = Lapilli eigentlich *Sinaisteine* heißen.

Die von dem Sinaivulkan ausgeworfenen Lapilli (hasel- bis walnußgroße Bimssteine) und Bomben (hoch emporgeschleuderte glühende Lavafetzen, die in der Luft zu kugeligen Massen erstarren) werden Exod. **19**, 13 erwähnt. Die Stelle bedeutet natürlich nicht, daß Menschen oder Tiere, die trotz des Verbots (V. 12) dem Berge zu nahe kommen, durch Steinigung oder Pfeilschüsse hingerichtet werden sollen,[44] sondern daß sie Gefahr laufen, von den ausgeworfenen vulkanischen Bomben (großen Schlacken) erschlagen oder von den wie Schleudersteine durch die Luft fliegenden Lapilli (kleinere Bimssteine) getötet zu werden. Das Verbum *jarā* wird (2 Chr. **26**, 15) von Steinen gebraucht, die von einer Wurfmaschine[45]

geschleudert werden; auch 2 S 11, 24 bedeutet *wai-jōrū hammōra'īm*:[46] (die Verteidiger) *schleuderten Wurfsteine*[47] von der Mauer herab. Durch einen Pfeil hätte Urias auch getötet werden können, wenn Joabs Krieger nicht so nahe an die Mauer gerückt wären (V. 21. 22). Außer Pfeilschußweite (BA 3, 152, unten) konnten die Belagerer nicht wohl bleiben.

Auch den Ausdruck *Hörnerschall* (Exod. 19, 16. 19; 20, 18) hat man bisher durchweg mißverstanden; er bezeichnet nicht den Ton von Posaunen, die auf dem Berge geblasen wurden,[48] sondern das vulkanische Ausbrüche begleitende *unterirdische Getöse*. Ebenso ist der Ausdruck in der ursprünglichen Überlieferung von dem Falle Jerichos zu verstehn: die Mauern dieser unbezwinglichen Festung (MDOG 39, 22. 41. 29) stürzten zusammen infolge eines Erdbebens, das von *Lärm und Hörnerschall* (d. h. unterirdischem Getöse) begleitet war. Die griechische Bibel hat σάλπιγξ für das hebr. *šōphár*, Horn, und Homer gebraucht dieses Wort vom Donner (σάλπιγξε μέγας οὐρανός, *Il.* 21, 388). Was die (um 600 v. Chr. geschriebene, deuteronomische) Erzählung in Jos. 6 aus der ursprünglichen Überlieferung gemacht hat, beruht auf späterer Ausschmückung, ebenso die Legende (Gen. 19) von dem Untergang Sodoms und Gomorrhas, die ebenfalls durch ein Erdbeben (RE 14, 581, Z. 59) zerstört worden sind. Ich werde darauf in einer Abhandlung (in WZKM) über die Posaunen von Jericho näher eingehen.

Allen diesen Legenden liegen historische Tatsachen zugrunde.[49] Auch der brennende Busch, den Moses sah, ist keine Erfindung. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Vesuv von 1500 bis 1631 vollständig ruhig war, so daß sich der Berg ganz mit Wald und Buschwerk bedeckte, und das Vieh in seinem Krater weidete, bis dann am 16. Dezember 1631 ein furchtbarer Ausbruch erfolgte, bei dem gegen 3000 Menschen umkamen, so scheint es sehr wohl denkbar, daß um 1200 v. Chr. ein (aus Ägypten gekommener) edomitischer Hirt, der die Schafe eines Midianpriesters[50] auf einem Berge in der Nähe von Elath an der Nordostküste des Roten Meeres weidete, plötzlich einen Flammenschein bemerkte, ohne daß etwas verbrannte. Ebenso ist es nicht verwunderlich, daß er diesen großartigen Anblick (Exod. 3, 3) für eine besondere Gottesoffenbarung ansah; hielt man doch noch in späterer Zeit den Donner für die Stimme Gottes, die Blitze für Seine feurigen Diener, die Gewitterwolken für Seinen Wagen.[51]

Eine aus einem mit Sennastrauchwerk bestandenen Berge hervorbrechende feurige Säule, die bei Nacht[52] den Eindruck hervorrief, als stünde das Gebüsch im Feuer ohne zu verbrennen, kann man sich wohl vorstellen. Die über einem Krater sich erhebende Rauchwolke besteht hauptsächlich aus Wasserdampf und Asche; der bei Nacht sichtbare Feuerschein ist nur der Widerschein der im Innern des Kraters glühenden Lava, brennt also nicht. Am Schlusse von Wagners *Walküre* füllt die (durch beleuchteten Dampf her-

gestellte) Waberlohe auch die Bühne, ohne daß der durch das Feuer schreitende Wotan versengt wird. Ebenso lodert der Scheiterhaufen in der letzten Szene des Taglioni-Delitzschischen *Sardanapal*, ohne daß etwas verbrennt.

Größere vulkanische Eruptionen sind oft von unterirdischem Getöse, Erdbeben und auch (infolge der durch die Spannung hervorgerufenen Elektrizität) von Blitz und Donner begleitet.[53] Das sind die Exod. **19**, 16. 18; **20**, 18; **24**, 16. 17 &c. beschriebenen Erscheinungen.[54] In der zuletztgenannten Stelle aus der priesterlichen Schrift (um 500 v. Chr.) heißt es nur, daß den Augen der Israeliten die Herrlichkeit Jahwes wie ein verzehrendes Feuer auf der Spitze des Berges erschien.

Hoffentlich findet sich bald einmal Gelegenheit, die Vulkane in der Nähe von Elath an der Nordostküste des Roten Meeres eingehender zu untersuchen. Dann würde man wohl feststellen können, welcher Vulkan der Sinai war; auch ob *senē* Sennastrauchwerk oder Dattelpalmenhain bedeutet. Falls es ein sehr hoher Berg ist, würde die erstere Bedeutung wahrscheinlicher sein. Ein verhältnismäßig niedriger (oben kahler) Feuerberg mit Dattelpalmen bestanden und nicht allzuweit von Elath entfernt, würde aber auch den Anforderungen entsprechen, selbst wenn der Krater seit 3000 Jahren erloschen sein sollte. Am besten würde ein am Kraterrande mit Sennasträuchern (*Cassia angustifolia*) bewachsener Berg passen. Diese etwa 2 m hohen Sträucher kommen am Ufer des Roten Meeres vor, und möglicherweise hat die Wüste *Sin* zwischen *Elim* (= *Eloth*, *Elath*) und Sinai (Exod. **16**, 1) von diesem Strauchwerk ihren Namen, könnte also *Sennastrauchsteppe* bedeuten. Die Stellen, an denen dieser Landstrich erwähnt wird, sind aber alle nachexilisch (Exod. **16**, 1; **17**, 1; Num. **33**, 11).

Übrigens braucht die von dem edomitischen Schäfer des Midianpriesters beobachtete feurige Säule nicht aus dem Gipfel des Vulkans hervorgekommen zu sein; es kann sich auch um einen seitlichen Ausbruch handeln, wie sie z. B. beim Ätna häufiger vorkommen als Ausbrüche aus dem Gipfelkrater, besonders auf der Südseite in der Höhe von 1000—2000 m. Auch der furchtbare Ausbruch des (1350 m hohen) *Mont Pelé* (d. h. *Kahler Berg*) auf Martinique (am 8. Mai 1902) war ein seitlicher Ausbruch.

Der (später Horeb genannte) Sinai wird wohl nicht an der Straße der syrischen Mekkapilger zwischen Tebūk und Medīna gelegen haben, sondern an der Straße der afrikanischen Pilger, am Nordostende des Roten Meeres, westlich von der Mekkabahnlinie.[55] Es könnte möglicherweise der *Ǧebel Ḥarb* sein,[56] unter dem 28. Breitengrade, südwestlich von Tebūk,[61] ungefähr in derselben Breite wie die Südspitze der sogenannten Sinaihalbinsel. Dieser Berg ist angeblich 2350 m hoch, während der Serbāl auf der Sinaihalbinsel nur 2052 m hoch ist, und der Ǧebel Mūsā bei dem

Sinaikloster 2244 m. Der Gipfel des Parnassos bei Delphi[7] ist 2459 m hoch. In der Nähe von Elath (4—5 Stunden von ʿAḳaba) liegt der Berg des Lichts (arab. *Ǧebel Nūr*) auch *Ǧebel Barghīr*[57] genannt, auf dem nach den Erzählungen der Araber Moses sich mit Jahwe unterredet haben soll.[58] Ob diese beiden Berge alte, mit Sennasträuchern bewachsene Vulkane sind, wird sich wohl nur durch eine besondere Untersuchung an Ort und Stelle feststellen lassen. Eine genaue Erforschung des Gebiets von Elath in Edom und Hamath in Galiläa (OLZ **11**, 240) würde gewiß zu wichtigen Ergebnissen führen. Arabien ist noch immer eins der unbekanntesten Länder der Erde.

Statt Elath ist *Ēlāth* oder *Ēlōth* zu lesen, ebenso wie Hamath *Ḥammāth* oder *Ḥammōth* punktiert werden sollte.[59] In Exod. **15**, 27 haben wir den maskulinen Plural *ēlim* statt *ēlōth*, und in Richt. **1**, 16 finden wir die Bezeichnung *Palmenstadt*, was sich ebenfalls auf Elath, nicht auf Thamar = *ʿAin Ghamr* oder Jericho bezieht.[60] Josephus nennt Elath Ἠλαθούς (*Arch.* **9**, 12, 1) ebenso wie er für Hammath (**18**, 2, 3) Ἀμμαθούς bietet. Möglicherweise ist das koranische *Aika* (= *ʿAika*) nur eine Korruption (oder Adaptierung) von *Aila*.[61] Ähnlich haben wir in dem makkabäischen Einschub Am. **1**, 6 *ʿAzzā*, Gaza statt *ʿAkkā*, Ptolemais (OLZ **10**, 308). In Rückerts Koranübersetzung ist *Aika* als Eigenname gefaßt. Allerdings nimmt Rückert auch *Ghaḍā* in Z. 60 von Ṭarafas Moallaka (BL liii, Z. 9) als Eigenname (OLZ **12**, 249). Die Annahme, daß *Aika* = *Aila*, ist weniger bedenklich als die Ansicht, daß das arabische *Šuʿaib*[62] aus dem biblischen *Ḥōbáb* entstanden ist. Übrigens ist *Ḥōbáb* kein Eigenname, sondern ein Appellativum mit der Bedeutung *Schwiegervater* (OLZ **12**, 164): Jethro war *kōhén Midián*,[50] d. h. *Priester der Kultusgemeinde* (siehe oben S. 506, Z. 9) und Schwiegervater (*ḥōbáb* oder *ḥōtén*) von Moses; Reguel ist der Name des edomitischen Clans, zu dem Jethro gehörte.

Die Hauptstadt der alten edomitischen Religionsgenossenschaft war Elath. Es ist nicht nötig, die Midianiter um 1200 v. Chr. auf die Gegend von *Mádian* weiter südlich von Elath zu beschränken. Der Ortsname ist erst von dem Kollektivum *Midian* abgeleitet, nicht umgekehrt,[63] ebenso wie *Aššur* zunächst den Nationalgott, dann das Land bezeichnet.[64] Midian war aber, ebenso wie das spätere Juda, kein Stamm, sondern eine Religionsgesellschaft, zu der verschiedene Stämme gehörten. Daher kann ein Midianpriester als Keniter oder mit dem edomitischen Clannamen Reguel bezeichnet werden. Ebenso können Midianiter nach ihrer Stammeszugehörigkeit Ismaeliter genannt werden. Die zur Zeit Jerubbaals (um 1100 v. Chr.)[18] in Palästina einfallenden Midianiter waren Jahweverehrer, während die israelitischen Bauern um diese Zeit noch ihren alten Göttern anhingen.[16] Den Grundstock der Religionsgesellschaft Midian bildeten Edomiter, aus denen die späteren Juden hervorgegangen sind (OLZ

12, 163) und der Ursitz dieser Gemeinde Jahwes war das Gebiet von Elath an der Nordostspitze des Roten Meeres.[65]

Das Judentum ist also eine unter edomitischen Stämmen an der Nordostküste des Roten Meeres um 1200 v. Chr. entstandene Religion, die auf dem solaren Monotheismus der altägyptischen Theologie beruht[50] und infolge des wunderbaren Durchzuges durch das Rote Meer[66] und des Ausbruchs des Sinaivulkans[36] dem Volke als unmittelbare göttliche Offenbarung erschien. Moses mag durchaus in gutem Glauben gewesen sein, wenn er meinte, Gott gesehen und Seine Stimme vernommen zu haben; aber schon der Verfasser des (im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts entstandenen) vierten Evangeliums sagt (Joh. **1**, 18): *Niemand hat Gott je gesehen*,[67] und (Joh. **5**, 37) läßt er Jesus sagen: *Ihr habt nie weder Seine Stimme gehört, noch Seine Gestalt gesehen.*[68] Jesus sagt (Luk. **17**, 20): *Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden*[69] .... *das Reich Gottes ist inwendig*[70] *in euch!* — Wahre Religion ist ein innerliches Erlebnis.

Anmerkungen.

(1) *Jĕhūdā* ist ein feminines Kollektivum zu *jĕhōdē*, er bekennt (vgl. dagegen IN 441) für späteres *mōdē* (syr. *maudĕjānā*, Bekenner, Gläubiger). *König über Juda* ist ursprünglich ein Titel wie das arabische *Beherrscher der Gläubigen* (vgl. τιμῶντες τὸ θεῖον, Strabo 760 und OLZ **12**, 162; AAJ 8, n. 18). *Jĕhōdē* verhält sich zu *mōdē* wie *Jair* zu *Meir* (AJSL **1**, 122; **24**, 115; BA **1**, 170, unten). Für das feminine Kollektivum vgl. GK § 122, s; zu der Erhaltung des *h* in *jĕhōdē* (ebenso in *Jĕhōšū'*, ursprünglich *jĕhōšī'*, er rettet; vgl. OLZ **12**, 164) siehe GK § 53, q; für *ū* statt *ō*: GK § 27, n; VG **1**, 143, δ; und für Imperfektnamen: GK § 85, d; vgl. IN 535; IO 347; GA 371.

(2) Arab. *máḏhab*; *šarī'e*, äthiop. *šer'át*. Noch besser entspricht in gewisser Hinsicht das (von κτίζω abgeleitete) griechische ἀμφικτυονία; vgl. unten, A. 7.

(3) Dies ist bekanntlich im Orient noch heute so; vgl. arab. *fiḳh*, *fuḳahā'*, *'ulamā'* &c.

(4) Vgl. Gen. **14**, 7. Die Südgrenze Palästinas sollte nach Ez. **47**, 19 von Thamar (siehe unten, A. 26) über *Mē-mĕrībōth* (d. i. die wasserreiche Oase *'Ain-Ḳadīs* auf dem Plateau der 'Azāzime-Beduinen) nach dem Tal beim großen Meere (d. i. das *Wādi-el-'Arīš*, 13 Stunden südwestlich von Gaza am Mittelmeer) laufen (lies: *wè-'ád han-náḳl 'al-hai-jám hag-gadōl*). Kades hinter *Mē-mĕrībōth* ist Glosse; ebenso *tēmān* hinter *negb*.

(5) Vgl. *Est.* 13 (zu **1**, 13). Im Neuhebräischen braucht man nicht *dīn*, sondern *dāt* für Religion. Daß *din* im Arabischen ein Fremdwort ist, nimmt auch Goldziher, *Muh. Stud.* **1**, 13 an.

(6) Ich glaube noch immer, daß Edom *Menschen* bedeutet,

ebenso wie Saba dem äthiop. *sâb'ĕ* (Menschen) entspricht (IO 351. 387) und wie die alten Ägypter sich *rôme*, Menschen, nannten (RE 1, 208, 25; EB 1210, § 10; GA 41. 181). Ich glaube aber nicht mehr, daß Edom eine Form *af'āl* repräsentiert (ZDMG 61, 194, A. 3) sondern vielmehr eine Form *fa'ūl* (WdG 1, 135, 12; vgl. IO 407, unten). Dazu stimmt das ägyptische *Aduma* (IN 337) sowie das assyr. *Udūmu*, worin das anlautende *u* nach GK § 10, e zu erklären ist.

(7) Amphiktyonie bezeichnet einen Bund verschiedener Stämme in der Umgebung eines Heiligtums. Wie der große Apollotempel im obersten Teile der (700 m hoch auf der Südseite des Parnassus im südwestlichsten Teile der Landschaft Phocis gelegenen) kleinen Stadt Delphi den *gemeinsamen Herd* der großen hellenischen Amphiktyonie bildete, so war der Berg Sinai bei Elath das Bundesheiligtum Midians, wo man sich zu gemeinsamen Festfeiern (entsprechend den pythischen Agonen) zusammenfand (vgl. Ex. 3, 18; 10, 9. 26; 34, 23; 23, 14. 17; Deut. 16, 16). Die pyläisch-delphische Amphiktyonie hielt eine der zwei Jahresversammlungen an dem Demeterheiligtum bei der Ortschaft Anthele in den Thermopylen (d. h. *Tor der warmen Quellen*) nordwestlich von Delphi am Malischen Meerbusen ab; ebenso hatte auch die midianitische Kultgenossenschaft ein zweites Heiligtum nordwestlich von Elath bei den Quellen *Mē-mĕrībōth* (siehe oben, A. 4) wo Streitigkeiten geschlichtet und Verfehlungen geahndet wurden wie bei den griechischen Amphiktyonenversammlungen. Die Thora *Jĕhūdās* wurde am Sinai gegeben, ebenso wie in Griechenland Gesetze und religiöse Bräuche nicht ohne Befragung des delphischen Orakels eingeführt wurden.

(8) Elath war ein Zentralpunkt zwischen Ägypten, Arabien und Palästina. Auch Babylonien war nicht allzuweit entfernt. Ebenso war dieser Hafen für den Seeverkehr von großer Bedeutung. Man konnte von dort nicht nur nach der Südostküste Afrikas, Südarabien, Babylonien, Elam und Indien segeln, sondern auch, nach Anlegung des Kanals (im 14. Jahrh. v. Chr.) vom Nil bei Bubastis nach dem Timsāḥsee (der damals durch die Bitterseen südlich davon noch mit dem Golf von Suēs zusammenhing) durch das Mittelmeer bis nach Tharsis in Südspanien; siehe A. 3 zu meinem Aufsatz *Der Durchzug der Hebräer durch das Rote Meer* in OLZ 12, 247; vgl. unten, A. 66 und 65. Maritime Gebiete haben überall einen Vorsprung in der Kulturentwicklung (GA 740). Sprenger sagt (AGA 16): *Elath war stets für Syrien was Triest für Deutschland sein soll, vielleicht sein wird.*

(9) *Hallische Literaturzeitung*, 1843, Nr. 95; vgl. RE 3, 227, 54 und AGA 16.

(10) Ähnlich ist Nazareth nur eine Übersetzung des alten Namens *Ḥinnathōn* oder *Ḥittalōn* (Hethlon). Vgl. TOCR 1, 303; AAJ 6. Hebr. *ḥatál*, einwickeln, ist eine Modifikation des assyr. *ḫatānu*, decken, schützen; zu dem Wechsel von *n* und *l* siehe

Nah. 45, unten. Hebr. *Ḥannathōn* (assyr. *Ḥinnatūn*) ist eine Umstellung von *Ḥittanūn*. Die ursprüngliche Form von assyr. *ḥatānu*, decken, schützen, ist arab. *ḥátama*, versiegeln, ursprünglich *verschließen*, dann auch *abschließen*. Das *n* beruht auf partieller Assimilation an den vorausgehenden Dental; vgl. ZDMG **61**, 194, 16. Daß das semitische *ḥatam*, versiegeln, aus dem Ägyptischen stammen soll (GA 112) scheint mir sehr unwahrscheinlich. Übrigens findet sich auch im Arabischen *ḥátala*, sich verbergen, und *ḥátle*, gedeckte Stellung. Das arabische *ḥátana*, beschneiden, wovon hebr. *ḥatán*, Bräutigam (vgl. OLZ **12**, 164, A. 1) herkommt, ist eine Weiterbildung (vgl. *Nah.* 34, zu 17 b) von *ḥánna*; vgl. arab. *ḥinān*, Beschneidung, und *ḥúnne*, Vorhaut.

(11) Vgl. AGA 144. 199. Nach Sprenger ist dieses *Iramu* mit *Aran*, Gen. **36**, 28 identisch. Statt *Arreni*, Plin. **6**, 157 ließt die Teubnersche Ausgabe *Anageni*. Auf einem (ephraimitischen) Mißverständnis dieses edomitischen *Aram* beruht der Zusatz in Num. **22**, 5: *nach Pethor am Strome* (d. h. am Euphrat). Statt *Pethor* ist *Petr* (פֶּתֶר) = assyr. *Pitru* (IN 377) zu lesen; das ו vor dem ר ist als Dittographie aufzufassen wie in den *Est.* 5 (zu V. 1, dritter Absatz) besprochenen Fällen; vgl. OLZ **12**, 68, A. 7, am Ende und SAE, § 11. *Pitr* lag im Norden am rechten Euphratufer, ungefähr in der Breite von Alexandrette. Auch כבוד statt כבד, Leber, Gemüt, beruht auf Dittographie von ד = ר = ו; vgl. *Genesis* 107, 50. *Me-hárārē ḳédm* (Num. **23**, 7) heißt *von dem großem Berge* (Intensivplural; vgl. *Nah.* 30, unten; AJSL **23**, 232, A. 37) *im Osten*, d. i. der Sinai. Von *Pitr* an der Mündung des *Sāǧūr* in den Euphrat könnten die Israeliten hergekommen sein (vgl. unten, A. 65) aber nicht Bileam.

(12) Dagegen ist *Ṯamūd* (assyr. *Tamūd*, KB **2**, 42, 20; *Tamudaei*, Plin. **6**, 157) ein Name wie Nabatäer, was ich AJSL **23**, 234 erklärt habe. Wenn man in der 'Araba zwischen dem Golf von 'Aḳaba und dem Toten Meer eine Grube (vgl. 2 K **3**, 16) gräbt, so füllt sie sich allmählich mit Wasser, das anfangs salzig ist, später aber trinkbar wird; vgl. RE **5**, 286, 9 und Wetzstein in Franz Delitzschs *Commentar über die Genesis*[4] (1872) S. 567.

(13) Es ist ein Synonym von *taḥazzaba*. Das Kollektivum *aḥzāb*, das im Äthiopischen für *Gemeinde* gebraucht wird, bezeichnet auch in der Koranstelle **40**, 31 eine *Religionsgemeinschaft*. Ebenso heißt *aṣḥābu Mádjana* (**22**, 43) nicht *Bewohner Midians*.

(14) *Ilūd* = *Jahūd*, das im Arabischen als Kollektivum für *Juden* gebraucht wird. Vgl. auch unten, A. 62.

(15) Vgl. GI **1**, 29. 36. 38. 65. Das Bild, das E von Bileam entwirft, ist viel ungünstiger als das von J gegebene; vgl. A. 19. Für den Namen *Jahwē* siehe OLZ **12**, 211; vgl. AJSL **21**, 149, A. 81.

(16) Jos. **24**, 14. 23. 2; Gen. **35**, 2; **31**, 19. 34; Richt. **10**, 16; 1 S **7**, 4; vgl. IN 542. 549. Daher gebraucht E in den israelitischen Legenden *Elohim* statt des edomitischen *Jahwe*. Der heilige Berg der Israeliten war nicht der Sinai in Midian, sondern der Garizim bei Sichem. Die Israeliten leben nur noch, vermischt mit allerlei fremden Elementen, in den jetzt auf 170 Seelen zusammengeschmolzenen Samaritanern in Sichem fort; die Juden sind Nachkommen der midianitischen Edomiter, die bis zur Zeit Ezras (430 v. Chr.) auch die verschiedenartigsten fremden Bestandteile in sich aufgenommen hatten (OLZ **12**, 163; AAJ 9). Wie ich nachträglich bemerkt habe, sagte Eduard Meyer schon 1884 (GA **1**, 351): *Der Stamm Juda* (der Stamm Juda existiert nur in der späteren Fiktion) *ist erst durch Davids Königtum konsolidiert worden, und fast könnte es scheinen, als ob ihm überhaupt hebräische* [sollte heißen: israelitische] *Elemente ganz fehlten und er mit Unrecht zu den Söhnen Jakobs gerechnet würde. In der Richterzeit ist von ihm nicht die Rede; das Deboralied erwähnt ihn nicht!*

(17) *Ba'al-bĕrīth* heißt nicht *Bundesgott* (KAT 218; IN 550. 557) sondern *Baal der Orakelerteilung* (JBL **19**, 59; KAT 606). Auch *sefr hab-bĕrīth* heißt nicht das *Bundesbuch*, sondern ist nur ein älterer Name für *sefr hat-tōrā*. Jedenfalls bedeutet *bĕrīth* nicht ursprünglich *Opfermahl* (IN 558, 1) wie *laḥm* (OLZ **12**, 69). Für die Aussprache *sefr* siehe *Est.* 17 (zu **1**, 22) und ZDMG **62**, 700, Z. 22; vgl. dagegen *ibid.* Z. 42. Auch *ēlōn biççē'ōnīm* (so ist Jos. **19**, 33; Richt. **4**, 11 zu lesen) heißt *Baum der Entscheider* (Orakelerteiler) nicht etwa *Baum der Schnittmacher* (IN 543, 2). Die Bedeutungsentwicklung ist dieselbe wie in lat. *decisio* oder arab. *faṣl*, das sowohl *Abschnitt* als auch *Entscheidung* bedeutet (*faṣala el-ḳāḍī el-ḫuṣūme*). Ebenso heißt assyr. *purussū* und *pīristu*, Entscheidung, Orakel, ursprünglich *Scheidung*; vgl. *Ezra-Neh.* 69, 36. Am Schluß der babylonischen Chronik (KB **2**, 285, 39) finden wir *parsu* in der Bedeutung *Abschnitt*, was im Hebräischen als *pārašā* erscheint, mit *š* für assyr. *s*; vgl. *Kings* 270, 26; OLZ **10**, 70. 334.

Es freut mich, daß Eduard Meyer (GA xvii) anerkennt, daß *š* im Assyrischen zu *s* geworden ist, und *s* zu *š*. Das letztere wird von fast allen Assyriologen bestritten. Ich habe es schon vor 22 Jahren in meinem Aufsatze über die Aussprache von *t* im Altpersischen (JHUC, Nr. 59, S. 118) nachdrücklich hervorgehoben (vgl. VHOK 234, A. 8). Hincks hatte den Sachverhalt bereits 1857 erkannt; vgl. dagegen Delitzschs *Assyr. Gr.*² (1906) S. 126. Von *parāsu* kommt auch das assyr. *parīsu*, Mast, das wir in dem nachbiblischen hebr. denominativen Piel *pērēš*, sich einschiffen, eigentlich *masten* (etwa wie wir *segeln* sagen) wiederfinden. *Iššī parīsa* (NE 146, 277) heißt *er nahm den Mast weg*, legte ihn um (JAOS **22**, 10, 6). Vgl. dazu Ed. Meyer, *Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer* (Leipzig 1908) S. 38.

Der Stamm *baṣa'*, abschneiden, abteilen (arab. *báḍa'a*) von dem hebr. *biṣṣᵉ'ōnīm*, Orakelerteiler, abgeleitet ist, liegt auch NE 144, 226 vor, wo *ištāt šábusat kurummátsu, šanūtu*^{m} *míššukat, šalāltu*^{m} *rátbat, rebūtu*^{m} *ibtéṣī kāmānšu* bedeutet: *am ersten Tage wurde der Brotteig für ihn angerührt* und geknetet; *am zweiten wurde er ausgerollt*, eigentlich: in die Länge gezogen; *am dritten wurde er angefeuchtet* und mit Wasser bestrichen; *am vierten wurde der* (große ausgerollte flache) *Kuchen* (hebr. *kawwān*, KAT 441) *für ihn* (in kleinere Stücke) *zerteilt.* Jensen hat die Stelle nicht recht verstanden; er übersetzt (KB 6, 247): *Sein eines Brot ist angerührt, ein zweites ist . . . t, ein drittes ist* (an)*gefeucht*(*et*)*, ein viertes ist weiß* (*geworden*)*, sein Röstbrot, ein fünftes „wirft graues Haar ab“* usw (vgl. JAOS 22, 9). Der Stamm liegt auch in *buṣṣū ḳan duppi* (HW 534) &c. vor. Vgl. SAE, § 11.

Eduard Meyers Bemerkung über den Namen *Nimrod* (GA 44. 402. 431) habe ich schon *Pur.* 30, 18 widerlegt. Hätte Meyer dies beachtet, so würde er (*Sumerier* und *Semiten*, S. 107; GA 431) nicht geschrieben haben, der Name von Gilgameš' Genosse *Eabani* sei durchaus semitisch. Jensen, *Das Gilgames-Epos in der Weltliteratur* (1906) S. 2, sagt ausdrücklich, daß die Lesung *Eabani* lediglich konventionell ist, und daß wir nicht wissen, wie der Freund des Heros wirklich hieß. Ebensowenig steht fest, daß der Name des Helden des Epos *Gilgameš* zu lesen ist. Nur daß er auch *Gilgameš* genannt wurde, ist sicher. Auch die altägyptischen Könige führen ja verschiedene Namen. Wenn Jerubbaal = Gideon ist (vgl. A. 18) so folgt daraus doch nicht, daß für *Jerubbaal* durchweg *Gideon* zu lesen ist. So lange wir von *Eabani* reden, können wir den Namen *Nimrod-Epos* ruhig beibehalten, ebenso können wir statt Biblisch-Aramäisch die alte Bezeichnung *Chaldäisch* gebrauchen; man sprach im Reiche der Chaldäer zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft aramäisch; vgl. Lagarde, *Semitica* (Göttingen 1878) 1, 33 und AAJ 8.

(18) Jerubbaal bedeutet *Baal belohnt* (oder vergilt). *Jarūb* (oder *jarīb*) entspricht dem assyr. *irību*, er vergilt, das wir in dem Namen Sanherib, assyr. *Sîn-aḫe-rībā*, Sin, Brüder gieb als Belohnung! finden. Die Lesung *aḫḫe* (ZDMG 62, 723, 26) ist unnötig; ebenso heißt der Mondgott nicht *Sin*, sondern *Sîn* (vgl. oben, S. 508, Z. 27) d. h. *Wechsel* (AJSL 22, 256). Hebr. *jarīb* bedeutet ursprünglich nicht *er streitet*, sondern *er sucht Vergeltung* oder *Genugtuung.* Das hebr. *rāb*, Sachwalter, Vertreter, erscheint im Arabischen als *nā'ib*, Stellvertreter; für den Wechsel von *r* und *n* vgl. *nawā'ib*, Wechselfälle = *raib ez-zamān*, *raib el-manūn* und die *Est.* 10 (zu 1, 8) angeführten Fälle. Gegen Socins Vergleichung von hebr. *nāḳ* mit arab. *rāḫa* siehe AJSL 22, 204.

(19) Das ist eine Bezeichnung wie *islamische Araber* oder *arabische Muslims* (IO 518). Gen. 37, 28 nennt E die Männer, die Joseph aus der Zisterne stahlen, mit einem gewissen gehässigen

Beigeschmack *Midianiter*; J dagegen spricht nur von *Ismaelitern*. Vgl. die Bemerkung über Bileam bei E in A. 15 sowie unten, A. 38.

(20) Bis zu einem gewissen Grade stimme ich hier mit Driver (DB **2**, 771[b]) überein. Ich glaube jedenfalls, daß der Josephsgeschichte etwas Tatsächliches zugrunde liegt, wenn auch die Israeliten nie in Ägypten waren (vgl. A. 21). Über Asiaten, die in Ägypten zu den höchsten Staatsstellungen aufstiegen, siehe GÄ 214, 309; vgl. auch GA 66. 146. Wie nach der späteren tendenziösen Dichtung Ephraim und Manasse in Ägypten von einer Ägypterin geboren sein sollen, so soll nach Gen. **12**, 10 (J) auch schon der von Haran nach Kanaan gekommene Abraham (über Sichem-Bethel) durch den Negeb nach Ägypten gewandert sein; vgl. Gen. **20** (E) und **26**, 7—11 (J). Nach derselben Quelle (Gen. **16**, 1[b]) hatte Abraham auch eine ägyptische Nebenfrau (Hagar).

(21) Vgl. OLZ **12**, 163; **11**, 404; AAJ 8, n. 18.

(22) Siehe OLZ **10**, 63; **11**, 124. 240. 244; **12**, 67. 163. 214; A. 17.

(23) Vgl. Goldziher, *Muh. Studien*, **1**, 91. 97. 99; IO 473—479. 518; OLZ **12**, 213.

(24) Die meisten Leser der Lutherbibel fassen *Busch* Ex. **3**, 2 wohl im Sinne von *Gehölz*, *Wald*, nicht als *Strauch*.

(25) Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?* (2. Aufl., Leipzig 1902) S. 174.

(26) Vgl. oben, A. 4; unten, A. 30; sowie TOCR **1**, 303. Auch Thamar in Gen. **38** repräsentiert diese edomitische Palmenoase. Man darf aus dieser Erzählung vielleicht schließen, daß Thamar längere Zeit ohne Zusammenhang mit der midianitischen Religionsgenossenschaft war, aber dann wieder Anschluß an Jĕhūdā (vgl. oben, A. 1) fand. Wahrscheinlich waren in Thamar verschiedene Religionsfrevel vorgekommen. In Thamar mögen fremde (kanaanitische) Elemente gewesen sein, und es mag eine Zeitlang im Verdachte der Hurerei (Ketzerei) gestanden haben; aber das lag daran, daß die Bekennerschaft (*Jehūdā*) für die religiösen Bedürfnisse Thamars nicht gehörig sorgte.

Vielleicht besteht ein Zusammenhang zwischen *Kĕzīb* (Gen. **38**, 5) und *Kozbī* (Num. **25**, 15).

Hebr. *tamár*, Palme, ist wohl von einem sekundären Stamme *tamár*, hoch sein, abgeleitet, der sich zu *amīr*, Gipfel, verhält, wie arab. *táḫiḍa* zu *ḏḫaḍa*, nehmen, eigentlich ergreifen; *tánaḫa*, verweilen, zu (*a*)*nāḫa*, *das Kamel niederknien lassen*; vgl. *nauḫatu*[n], Halt (AJSL **22**, 204) &c. Es ist also eine Bildung wie assyr. *taḫazu*, Schlacht, eigentlich *Handgemenge* (arab. *íḏā áḫaḍa'bá'ḍuhum bá'ḍa*[n]. Arab. *ittáḫaḍa* heißt *handgemein werden*. Assyr. *taḫazu* (HW 704) sollte unter *aḫāzu* (HW 43[b]) eingeordnet sein. Vgl. auch WdG **1**, 77, A; 81 B. *Tágara*, Handel treiben, ist abgeleitet von dem Fremdwort *tāǧir*, Kaufmann (*Kings* 117, 28). Die Ableitung von *i'tágara*, Belohnung, Geschenke verlangen, ist ledig-

lich Volksetymologie. Auch *tákila*, vertrauen, ist nicht von *ittákala* abgeleitet; vgl. *Kings* 272, 33; OLZ 12, 214, A. 13; HW 705[b]; AJSL 22, 265.

Grimmes Vergleichung von assyr. *taḫazu*, Schlacht, mit arab. *ǧázā*, angreifen, überfallen, eindringen; *gāza*, vorüberziehen, durchziehen; äth. *gᵉ'za*, wegziehen, wandern (OLZ 12, 243) ist unmöglich. Ebensowenig hängt assyr. *ḫabū* (HW 266[a]) mit arab. *ḳúbba'atu*[n], Kapuze, zusammen; es entspricht vielmehr dem arab. *ḫābi'atu*[n], Krug (Amphore) oder Faß (für Wein oder Öl usw) das im Syrischen als *ḫābītā* erscheint und von dem Stamme *ḫába'a*, bergen (nicht *schöpfen*, KB 2, 225, unten) abgeleitet ist. Im Talmud haben wir *ḫabīt*, Faß, Plur. *ḫabījōt*; vgl. z. B. *Aboda zara*, ed. H. Strack (1909) S. 24 *. Bei Grimmes Anschauungen vom semitischen Lautwandel ist der Willkür Tür und Tor geöffnet.

(27) Vgl. AJSL 18, 217, 15; BL 37, 26. Im Syrischen bedeutet *sīsānē ḏe-ḏiḳlē*: Datteltrauben. Daß *sin* zugleich *Dattel* und *Palme* bezeichnet, kann nicht auffallen; im Arabischen heißt *tamr* Datteln, während im Hebräischen *tamár* Palme bedeutet. Ebenso bezeichnet *zait* sowohl den Ölbaum als Oliven; *tēnā* (nicht *te'enā*! vgl. *Kings* 274, 19) = Feigenbaum und Feige; *tappūḥ* bezeichnet sowohl Äpfel wie den sie tragenden Baum oder Strauch, das ist der syrische Alraun (BL 65). Zu der dort besprochenen Redensart *nicht wissen was gut und böse ist* = wie ein Kind sein vgl. Odyssee 18, 228:

αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα,
ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια· πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα.

(28) Die Reduplikationsform *sinsin*, Datteltraube, bedeutet eigentlich *Dattelmenge*; vgl. GK § 123, e; ASKT 140.

(29) Vgl. *Nah.* 33, 15; GK § 86, k; WdG 1, 220.

(30) Plin. 13, 28 sagt von der Palme: *gaudet riguis totoque anno bibere, cum amet sitientia.* Siehe auch G. Jacob, *Altarab. Beduinenleben* (Berlin 1897) S. 228; IO 399, unten. Der arabische Name der Palmenoase Thamar an der Südostgrenze Palästinas (vgl. oben, A 4) *'Ain Ghamr* (vgl. RE 14, 581, 42) bedeutet *wasserreiche Quelle.* Arab. غمر entspricht dem assyr. *amāru*, voll sein (HW 91) und *amīrānu*, Wasserbehälter, *tamerāti* (HW 711[b]) Wasseranlagen; vgl auch امر = كثر und SAE, § 11. Der Palmbaum wird im Arabischen auch geradezu *saḳīju*[n], der Bewässerte, genannt; ebenso heißt der Wein *sabījatu*[n] (oder *sabī'atu*[n]) der Exportierte oder Importierte (OLZ 10, 308) wie wir von einer *Importierten* im Sinne von *importierter Zigarre* sprechen.

(31) Vgl. Kor. 24, 43. Es ist merkwürdig, daß *sánna* (*sínnata*[n]) ein Gesetz einführen (*sánna Allāhu sínnatahu*) und das Passivum *sínna* auch kahl (vegetationslos) werden (*ǧára sanīna*[n]) bedeutet.

(32) Ebenso sollte *šent*, Urin, mit *s* geschrieben werden; vgl. Hommel, *Zwei Jagdinschriften Asurbanibals* (Leipzig 1879) S. 34.

(33) Deut. **33**, 16 faßt Wellhausen (*Prol.*[4], 344, unten) *sĕnē* als Nebenform von *Sinai*. Der Name der Felsklippe, *sennē* (1 S **14**, 4) könnte mit arab. *sánija*, hoch sein, zusammenhängen. Möglicherweise ist auch *sĕnē* besser *sennē*, *sinnē* oder *sīnē* zu punktieren. Im Aramäischen findet sich auch *ăsánnā* und *ăsinnĕṯā* für *Brombeerstrauch*; vgl. *agappu* = *gappu*; siehe *Nah.* 32.

(34) Vgl. das deutsche *Heiland* = *heilend* und *Weigand*, Kämpfer. Die Endung *ai* ist mehr aramäisch als hebräisch; vgl. *Barzillai* (GK § 86, i); *Nah.* 35 (*gōbai*) sowie Nöldeke, *Syr. Gr.*[2], § 135.

(35) Vgl. oben, Anmerkung 18.

(36) Siehe Ex. **19**, 16. 18; Deut. **4**, 11. 12; **9**, 15; 1 K **19**, 11. 12; Ps. **18**, 8—15; **97**, 3—5; vgl. H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen* (2. Aufl. Göttingen 1905) S. 181. 81. 117. 205. 212; IN 69—71; GA 371. 377. Auf der sogenannten Sinaihalbinsel gibt es keine Vulkane; dagegen finden sich ausgedehnte vulkanische Regionen im nordwestlichen Arabien östlich vom Roten Meere, besonders an der Straße von Tebūk (vgl. unten, A. 61) nach Medina und Mekka; vgl. Otto Loths Aufsatz *Die Vulkanregionen (Ḥarra's) von Arabien nach Jāḳūt* in ZDMG **22**, 365—382.

(37) Feuerberge beschreibt Plinius **2**, 236—238. Er wirft dabei allerdings Vulkanregionen, Naphtazonen, Erdgasdistrikte, Sumpfgasgebiete, Gruben- und Erdbrände zusammen. Er sagt z. B. **2**, 237: *campus Babylone flagrat quadam veluti piscina jugeri magnitudine; Aethiopum juxta Hesperium montem stellarum modo campi noctu nitent. Similiter in Megalopolitanorum agro; nam si intermisit ille jucundus frondemque densi supra se nemoris non adurens; et juxta gelidum fontem semper ardens Nymphaei crater; dira Apolloniatis suis portendit, ut Theopompus tradidit*; und in **2**, 240: *in Nymphaeo exit e petra flamma quae pluviis accenditur. Exit et ad aquas Scantias, haec quidem invalida, cum transit, nec longe in alia durans materia. Viret aeterno hunc fortem igneum contegens fraxinus.* Eine (mit Schwefelwasserstoffgas gesättigte) brennende Quelle (*The Burning Spring*) gibt es auch auf der kanadischen Seite der Niagarafälle oberhalb der Dufferin Islands. Einen brennenden Berg (d. h. ein seit 200 Jahren brennendes Steinkohlenflöz) haben wir in Deutschland bei Dudweiler im Kreise Saarbrücken. Nach IN 62 war der feurige Busch (Ex. **3**, 2) ein Dornstrauch bei einem Erdfeuer in Kades. Ganz abgesehen von anderen Schwierigkeiten, gibt es dort aber keine Erdfeuer.

(38) Der Name Ḥoreb (*Zerstörer*, ursprünglich wohl *Wüste*; vgl. oben, S. 508, Z. 37) ist wieder weniger schön als die Bezeich-

nung Sinai (*Palmenberg* oder wohl besser *Sennastrauchberg*). Vgl. oben A. 19.

(39) Auch *Mont Pelé* (auf Martinique) heißt *Kahler Berg*.

(40) Keine der Stellen, an denen der Name *Horeb* gebraucht wird, ist vordeuteronomisch, also nicht älter als das 7. Jahrhundert v. Chr. Auch 1 K **8**, 9 ist deuteronomisch. In 1 K **19**, 8 und den drei Exodusstellen (**3**, 1; **17**, 6; **33**, 6) ist *Horeb* späterer Zusatz.

(41) *Astragalus*, τραγάκανθα, syr. *kúbbā ḏĕ-ṭáišā*.

(42) Der arabische Text (S. 69 der Pariser Ausgabe) lautet: وطور سينا اختلفوا فيه فقيل هو جبل بقرب ايلة وقيل جبل بالشام وقيل سينا حجارته وقيل شجر فيه. Die französische Übersetzung, *Quant à la montagne de Sinaï, les auteurs sont partagés; les uns disent que c'est une montagne près (de la ville) d'Éla, les autres, que c'est une montagne de Syrie. Suivant les uns Synā indique une montagne pierreuse; suivant les autres, une montagne boisée* ist nicht ganz richtig; siehe Reinaud, *Géographie d'Aboulféda*, Band **2**, Teil 1 (Paris 1848) S. 90.

(43) Das arabische *šáǧar* bezeichnet nicht nur *Bäume*, sondern auch *Sträucher*. Die Sennasträucher (*Cassia angustifolia*) sind etwa 2 m hoch.

(44) HSAT übersetzt: *Steinigen oder Erschießen steht darauf.* Die Idee, daß ein Ochse, der dem Berge zu nahe kommt, durch einen Pfeilschuß hingerichtet werden soll, ist grotesk, obwohl wir dieselbe Erklärung auch im Neuen Testamente in dem sogenannten (anscheinend etwa um 90 n. Chr. von einem alexandrinisch gebildeten, judenchristlichen Theologen an eine heidenchristliche Gemeinde in Rom gerichteten) Hebräerbriefe (**12**, 20) finden.

(45) Griech. λιθοβόλος; lat. *tormentum*, *ballista*, *onager*; arab. *manǧanīḳ* = *machina* = μηχανή; vgl. BA **3**, 171, 34. Das schwere Geschütz, mit dem große Pfeile oder Speere abgeschossen wurden, hieß *catapulta* = καταπέλτης.

(46) Hebr. *mōra'īm* (für *mōrajīm* oder *mōrawīm*) ist Part. Hophal von *jarā* = äthiop. *waráwa*. Für den Artikel vgl. OLZ **11**, 123, vorletzter Abschnitt. Das Aleph in *mōra'īm* ist korrekt; vgl. ZA **2**, 275; BA **1**, 489; auch Lagarde, *Mittheilungen*, **3**, 29, A. 1. Zu dem erotischen Gedicht Samuel Han-nagīds, das Lagarde dort zu erklären versucht hat, siehe BL 103. In der Verbalform *wai-jōrū* ist das Aleph zu streichen; es ist dort von dem Nomen *mōra'īm* aus eingedrungen. Statt *èl* ist *'al* zu lesen.

(47) Vgl. BA **3**, 155, 18; 186, 29; auch **6**, 1, S. 27, Z. 14; S. 101, Z. 3; S. 126, Z. 5.

(48) Baentsch (zu Exod. **19**, 16) sagt: Die Posaunenstöße kommen von der Spitze des Berges, sind also keine gewöhnlichen Posaunen; er verweist dazu auf 1 Thess. **4**, 16; Apokal. **8**, 6. Der hebr. *šōphár* ist aber keine Posaune, sondern ein Widderhorn, auf dem man für gewöhnlich nur drei Töne hervorbringen kann; siehe

die illustrierte Schrift *Die Regenbogen-Bibel* (Leipzig 1906) S. 22, und die Übersetzung des Buches Josua in der Regenbogen-Bibel, S. 63, Z. 7.

(49) Vgl. die Bemerkungen auf S. 162 meines Vortrages *Jonah's Whale* in den *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. **46** (Philadelphia 1907). Strabo (767) sagt, Nearchus habe im Persischen Golf einen gestrandeten Walfisch von 50 Ellen gesehen (ἐποπεῖλαν δὲ κῆτος ἰδεῖν πεντήκοντα πηχῶν).

(50) Moses mag ein Levit (vgl. arab. *álwā* = hebr. *hōrā*; OLZ **12**, 163) d. h. ein edomitischer Priester gewesen sein. Auch sein Schwiegervater Jethro war wohl ein Midianpriester, d. h. ein Priester der Religionsgenossenschaft (des wahren Gottes). Ob Jethro aber ebenfalls Edomiter war, ist eine andere Frage. Nach Gen. **41**, 50; **46**, 20 war Joseph Schwiegersohn des Priesters von Heliopolis. Ich möchte vermuten, daß Moses' Schwiegervater ursprünglich Priester von Heliopolis war. Dies war den Späteren aber anstößig, deshalb übertrug man diesen Zug wie so vieles andere auf Joseph (vgl. oben, A. 20). Nach Manetho (bei Josephus, *Contra Apion.* **1**, 26; vgl. GA 12) war Moses ein Priester von Heliopolis, der anfänglich Osarsiph hieß (GÄ 277; GA 24. 290; RE **13**, 487, 46; 495, 13. 25; DB **3**, 448[a]). Der Name Moses ist jedenfalls kein ägyptischer Eigenname, sondern ein hebräisches Appellativum mit der Bedeutung *Befreier* (OLZ **12**, 164).

Die Ansicht H. Schneiders in seinen *Zwei Aufsätzen zur Religionsgeschichte Vorderasiens* (Leipzig 1909) S. 38, daß Moses durchaus Sagengestalt sei und daß sein Werk, sein Leben, sein Name selbst durchaus ungeschichtlich seien, scheint mir ebenso unhaltbar (vgl. oben, S. 510, Z. 24) wie die Annahme (B. Luthers, S. 17) daß die Leviten ihren Namen von der ursprünglichen Schlangengestalt des judäischen Gottes Jahu hätten. Auch die Behauptung zu Anfang (S. 4) seiner Ausführungen, daß die semitische Rasse sich aus einer Mischung entwickelt habe, deren wichtigster Bestandteil seine helle Farbe wohl sicher in nördlichen Gebieten erworben habe, ist schief; die Semiten waren ursprünglich weiß, sind aber durch Mischung mit afrikanischem Blut in südlicheren Gebieten farbig geworden; siehe AAJ 9. Zu dem negroiden Charakter der Urbewohner Ägyptens siehe unten, S. 525, Z. 13.

Ein Nachklang der ursprünglichen Überlieferung, daß Moses eine Ägypterin zur Frau hatte, ist vielleicht das kuschitische Weib (d. h. *die Negerin*) in Num. **12**, 1 (AAJ 10). Hier hat man die alte Überlieferung durch allerlei theologische Einschübe nach Möglichkeit zu verdunkeln gesucht. Die Fortsetzung von Num. **12**, 1 ist V. 9. 10, und ursprünglich war nur von Mirjam die Rede; Aaron ist späterer Zusatz.

Es ist möglich, daß Jethro ursprünglich ein mit dem Namen des ägyptischen Sonnengottes *Rē'* zusammengesetzter Name war. Für das Schwinden des *'Ain* vgl. JHUC, No. 163, 88[b] und für *ō*

= ē siehe *Est.* 7, letzten Abschnitt der Anmerkungen zu V. 1. *Rō'* (רֹעַ) würde im Hebräischen *Schlechtigkeit* bedeuten (vgl. SAE, § 11). Rē' verhält sich in gewisser Hinsicht zu Horus wie Jahwe zu Esau (OLZ 12, 211). Kerbers Vermutung, daß der Name *Rē'* in dem Namen des naphtalitischen Stammfürsten Ahira (*Aḥī-ra'*) enthalten ist, scheint mir unmöglich (vgl. EB 3304, A. 2). Statt *Aḥī-ra'* ist wohl *Aḥī-rē'* (*Αχιρε*) zu lesen, d. h. *mein* (göttlicher) *Bruder ist ein Freund*; vgl. *Aḥī-'ézr* &c. (EB 3288). Oder *Aḥī-ra'* ist ein alter Schreibfehler für *Aḥī-da'* (vgl. *Abī-da'* Gen. 25, 4) wie die Peschita liest; vgl. dazu AJSL 19, 141, A. 44.

Die Sonnenstadt Heliopolis (nordöstlich von Kairo) ist nicht weit von Gosen, und Moses lebte um 1200, also etwa 150 Jahre später als Amenophis IV (1392—1374) der zuerst die Verehrung eines einzigen Gottes in Ägypten durchzuführen suchte (GÄ 263; KAT 211). Diese monotheistische Reaktion (vgl. KAT 208, unten) ging anscheinend von der Priesterschaft der Sonnenstadt On = Heliopolis aus (GA 224) und zwar schon gegen Ende der achten Dynastie (um 2360). Die Anfänge des solaren Monotheismus der ägyptischen Theologie reichen sogar bis in die fünfte Dynastie (2670—2530) zurück. Der erste König der fünften Dynastie, Userkaf, soll vorher Hoherpriester von Heliopolis gewesen sein (GA 190). Die einzelnen Lokalgottheiten wurden als Erscheinungsformen des Sonnengotts *Rē'* erklärt (GA 193. 225) ebenso wie man später in Palästina die älteren Lokalgottheiten als Erscheinungsformen Jahwes auffaßte (OLZ 12, 212). Nach Borchardt war ein Oheim von Amenophis IV Hoherpriester in Heliopolis (ZDMG 63, 247, 29). Vgl. andrerseits Wiedemanns Bemerkungen in OLZ 12, 253—256.

Nach dem Tode Amenophis IV wurde die alte polytheistische Religion wieder hergestellt (GÄ 270. 273). Die monotheistische Idee mag sich aber in den Kreisen der Priesterschaft von Heliopolis noch lange im Geheimen erhalten haben, und wenn Moses Schwiegersohn eines Priesters von Heliopolis war, dann ließe sich die monotheistische Anregung sehr natürlich erklären. Moses mag im Verein mit Jethro um 1200 den Monotheismus aus Ägypten nach dem Sinaigebiete gebracht haben, etwa wie später (um 500 v. Chr.) ein Priester aus Ägypten einen neuen Kult in Teimā einführte; vgl. IN 450; GA 3, 1, S. 145. Die (jetzt im Louvre befindliche) aramäische Inschrift von Teimā ist übersetzt in G. A. Cooke, *North-Semitic Inscriptions* (Oxford 1903) S. 196.

Nach Ex. 4, 24—26 (vgl. auch Jos. 5, 9) war Moses unbeschnitten; in Ägypten bestand die Beschneidung von den ältesten Zeiten her (GÄ 41; GA 47). Während der mosaische Monotheismus aus Ägypten stammt, hat das jüdische Ritual seine Ausbildung in Babylonien (um 500 v. Chr.) erhalten (JHUC, No. 163, S. 48[a]).

(51) Vgl. Ps. 29, 3—9; Am. 1, 2 = Joel 4, 16 (OLZ 12, 213) sowie 2 S 22, 14; Jer. 25, 30; sodann Ps. 104, 3. 4 (JHUC, No. 163, S. 48[a]).

(52) Vgl. *mons Aetna nocturnis mirus incendiis* (Plin. 3, 88) sowie Gen. 15, 17 (KAT 606, A. 2) und Ex. 13, 22. Das im vorhergehenden Verse Berichtete ist eine spätere Ausmalung (vgl. BL 22).

(53) Vgl. die Beschreibung des Vesuvs in Baedekers *Unter-Italien.*

(54) Vgl. oben, Anmerkung 36.

(55) Vgl. IO 528. 547. 573.

(56) Ich habe nachträglich bemerkt, daß dieselbe Vermutung schon von A. H. Mc Neile, *The Book of Exodus* (London 1908) S. cv, geäußert worden ist; er sagt daselbst: *It is worthy of note that in modern maps a Jebel Ḥarb is situated on the east of the Gulf, a little south of lat. 28.*

(57) *Barghīr* ist wohl Nebenform von *birghīl* (برغيل) was eine Gegend nicht weit vom Wasser, zwischen Kulturland und Wüste bedeuten soll. Zu dem Wechsel von *r* und *l* vgl. BL 23, A. *; 126, zu 79, 5; 130, A. †.

(58) Vgl. Baedekers *Palästina und Syrien* (Leipzig 1904) S. 184.

(59) Vgl. TOCR 1, 302; OLZ 11. 238; 12, 10. 15; AAJ 7 und 11, A. 9.

(60) Vgl. OLZ, 12, 164.

(61) Jedenfalls wohnten die *Aṣḥāb el-Aike* nicht in Tebūk. Abulfedā (S. 87, unten, der Pariser Ausgabe; 2, 1, S. 118 der französischen Übersetzung) sagt: ويقال ان بها كان اصحاب الايكة الذين بعث الله شعيبا اليهم ولم يكن شعيب منهم وانما كان من اهل مدين.

(62) Arab. *šu'aib* bedeutet *Stämmchen, kleiner Stamm*; vgl. das biblische *mĕṭē mispār*. Ich werde darauf in einer besonderen Arbeit näher eingehen. Vgl. einstweilen oben, A. 14.

(63) Vgl. IO 351. Auch Abulfedā, *loc. cit.* sagt: ومدين اسم القبيلة التى كان منها شعيب ثم سميت القرية بهم. Nach Abulfedā liegt *Madian* am Roten Meere, *Tebūk* gegenüber, von dem es etwa sechs Tagereisen entfernt ist. Etwas südlich davon, an der Westküste des Roten Meeres liegt *Ḳoṣēr* (vgl. A. 65).

(64) Vgl. JAOS 28, 117; siehe auch IO 351.

(65) Auch Ägypten mag durch Semiten vom Nordostende des Roten Meeres (vgl. oben, A. 8) aus besiedelt worden sein und zwar teils auf dem Landwege (GA 153) über den Isthmus von Suez, teils auf dem Seewege über das Rote Meer, etwa bei Ḳoṣēr. Überseeischer Verkehr hat schon in den ältesten Zeiten bestanden (GA 61. 65. 154. 162). Diesem ägyptischen Hafen am Roten Meer gegenüber liegt eine der ältesten Ansiedelungen in Ägypten, nördlich von Theben, auf der Westseite des Nils, gegenüber Ḳūṣ (*Apol-*

linopolis parva) am Ostufer (GA 56). Die Entfernung vom Roten Meere zum Nil beträgt dort nur etwa fünf Tagereisen. Daß die Ägypter die Hebräer später als Fremde ansahen (Gen. **43**, 41) beweist natürlich nichts gegen die ursprüngliche Stammverwandtschaft. Auch die Kanaanäer waren Vettern der Israeliten (GI **1**, 15). Engländer, die jetzt nach Amerika kommen, stehen den Neuengländern ferner als die Enkel von eingewanderten Irländern oder Deutschen. Die Israeliten mögen die Judäer wegen der stärkeren Beimischung afrikanischen Bluts (vgl. oben, A. 50) als minderwertig angesehen haben. Bemerkungen in der Josephsgeschichte wie die oben angeführte (Gen. **43**, 41) bezwecken zu zeigen, daß die Ägypter sich für besser hielten als die Vorfahren der Israeliten.

Die semitischen Einwanderer fanden in Ägypten eine negroide Urbevölkerung vor, mit der sie sich vermischten (RE **1**, 208, Z. 27. 34; MVAG **12**, 177, Z. 5; AAJ 9; vgl. auch ZDMG **63**, 250, 24—30; siehe andrerseits GÄ 18—24 und GA 44. 45. 55). Die große Masse der Bevölkerung bestand in Ägypten schon in den ältesten Zeiten aus Hörigen (GA 64). Die Urbevölkerung Ägyptens war wohl ein libyscher Stamm wie die Bewohner der Wüste westlich von Ägypten. Sie verloren aber den Negertypus mehr und mehr durch Vermischung mit einwandernden Semiten, ebenso wie die heutigen Nubier den Negertypus zum Teil verloren haben. Der hellfarbige Typus der Libyer (und Mauren) mag auf Vermischung mit europäischen Einwanderern beruhen.

Das durch die Einwanderer zu Lande gegründete Reich im Norden (Unterägypten) wurde von Menes (um 3315 v. Chr.) mit dem durch die Einwanderer zur See gegründeten Reich im Süden (Oberägypten) vereinigt (GA 125) ebenso wie David die von Osten her eingewanderten Israeliten mit der von Süden her eingewanderten Bekennerschaft Jahwes (*Jehūdā*) vereinigte. Wie David die Jebusiterfestung im Süden des Nordreiches zur Reichshauptstadt machte, so scheint auch Menes die uralte Festung beim Ptahtempel (im Gebiet des späteren Memphis) im südlichsten Gau des Nordreichs zur Reichshauptstadt gemacht zu haben (GA 126). Die Reichseinheit war in Ägypten bald zerrissen (GA 134. 159) wie in Palästina unter Rehabeam.

Na'r-mer, der Nachfolger des alten oberägyptischen Skorpionkönigs, der sich zuerst die unterägyptische Krone aufs Haupt setzte, ist wohl nur der Horusname des Menes (GA 123). Die Vorgänger des Menes heißen in den ägyptischen Denkmälern *Semsu Hōr*, Horusverehrer (GA 75. 95. 102). Daß die Reiche der Horusverehrer vom westlichen Delta ausgegangen sein sollen (GA 105; vgl. auch 68) ist sehr unwahrscheinlich.

Die Gräberstadt von Menes' Stammgau ist Abydos; aber Menes ist nicht in Abydos, sondern in Negāde (GA 125) beigesetzt worden, wohl weil dort seine vom Nordostende des Roten Meeres über Koṣēr eingewanderten Vorfahren zuerst festen Fuß faßten.

Der Lichtgott Horus (GA 73) mag der Nationalgott (GA 104) der in vorhistorischer Zeit eingewanderten Semiten gewesen sein. Sein Name hängt möglicherweise mit arab. *ḥarr*, Vulkanregionen (hebr. *ḥarerīm*; vgl. AJSL **23**, 237, A. 62) zusammen, so daß Horus nur eine Form des Vulkangottes vom Sinai sein würde. Sēth, der Herr des ägyptischen Südlandes (GA 74. 97) und Gott der Finsternis (GA 81) mag der Gott der afrikanischen Urbevölkerung gewesen sein. König Perjebsen in der zweiten Dynastie scheint Sēth wieder an Stelle des Horus gesetzt zu haben (GA 132). Über Horus in alttestamentlichen Namen siehe Nöldeke in EB 3304; vgl. dagegen IN xv. Daß ein Zusammenhang zwischen *Horus* und dem altaramäischen Gotte *Nahor* (Gen. **31**, 53; vgl. OLZ **12**, 212) besteht, ist kaum anzunehmen.

Von Nordwestarabien bei Elath (vgl. oben, A. 8) mögen semitische Stämme auch nach Nordbabylonien eingewandert sein; ebenso mögen die Israeliten, die sich in Ephraim ansiedelten, von dorther stammen. Dagegen sind die nichtsemitischen Sumerer in Südbabylonien wohl auf dem Seewege (GA 406) eingewandert; vielleicht sind sie Reste der ägyptischen Urbevölkerung, die infolge der semitischen Einwanderung von Midian aus Ägypten verließen. Auf diese Weise würden sich manche Berührungspunkte (GA 107. 112. 156. 200, unten, 230. 439) zwischen ägyptischer und babylonischer Kultur (auch die Oanneslegende) erklären. Die sumerische Kultur ist jedenfalls jünger als die ägyptische (GA 156. 439). Der altägyptische Typus, wie er z. B. in der Kalksteinstatue des Schreibers (GÄ 55) im Louvre und in der Holzstatue des sogenannten *Schēch-el-beled* (GÄ 19; vgl. GA 202) erscheint, ist von den Sumerern nicht sehr verschieden; vgl. die Sumererköpfe auf Tafel VI in Ed. Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien* (Berlin 1906). Die ägyptischen Statuen sind besser wiedergegeben in Ed. Meyers Vortrag *Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer* (Leipzig 1908) Abbildung 7 und Tafel 7 und 9.

Wenn die Vorfahren der Israeliten einst mit den Vorfahren der Juden (OLZ **12**, 163) an der Nordostküste des Roten Meeres in der Nähe des Sinaivulkanes zusammen waren, so müssen sie erst von Elath durch die syrische Wüste nach Mesopotamien gezogen sein, ehe sie sich in Kanaan festsetzten. Die Patriarchenlegenden weisen darauf hin, daß die Israeliten einige Zeit lang in Mesopotamien ansässig waren; vgl. z. B. Gen. **24**, 4, 10; **27**, 43 (J) und **11**, 31; **28**, 2; **31**, 18^{b}; **33**, 18 (P) sowie Deut. **26**, 5.

Paddán Arám ist wohl gleichbedeutend mit *Ḥarrān*; im Assyrischen ist *padānu* (HW 515^{b}) = *ḫarrānu* (HW 291^{a}; *Kings* 133, 1). *Aram* ist nicht Landesname, sondern Volksname und möglicherweise (ZDMG **61**, 194) nur eine dialektische Modifikation von *Edom*, Menschen; vgl. oben, A. 6. *Paddán Arám* ist also ein Name wie *Ur Kasdim*. Die Möglichkeit der ursprünglichen Identität von *Aram* und *Edom* gewinnt an Wichtigkeit, wenn man

annimmt, daß zwischen den Aramäern in Mesopotamien und den Edomiten an der Nordostküste des Roten Meeres ein Zusammenhang besteht. OLZ **12**, 163, A. 2 habe ich gezeigt, daß auch die Namen *Hebräer* und *Araber* möglicherweise ursprünglich identisch sind. *Arám Nahrâim* heißt *Euphrat-Aramäer*, eigentlich *die Aramäer des großen Flusses* (Intensivplural; vgl. oben, S. 515, Z. 25). Die assyrischen Texte kennen Aramäer nur östlich vom Euphrat (EB 277, § 1). Nach Gen. **31**, 21 (J) überschritt Jakob auf dem Zuge nach dem Ostjordanlande den Euphrat.

Der Erzähler meinte wohl, daß Jakob mit seinen Herden auf dem Weideland südlich von Haran wohnte, also am Belīḫflusse, westlich vom Chābūrflusse, nicht in der mesopotamischen Steppe südöstlich vom Chābūr. Nach Gen. **33**, 18 (E) wohnte Jakob auch in Kanaan außerhalb der Stadt (Sichem). Auf den Weiden südlich von Haran ist von altersher Vieh (Schafe, Rinder, später auch Pferde) gezüchtet worden, während in der Steppe östlich vom Chābūr Kamelzucht betrieben wurde. In der Erzählung von Jakobs Aufenthalt bei Laban ist nur von Schafen und Ziegen (Gen. **30**, 31; **29**, 6, J) die Rede; aber bei seinem Zuge nach dem Ostjordanlande hat Jakob nicht nur Schafe und Ziegen, sondern auch Rinder und Kamele sowie Esel; vgl. Gen. **32**, 16 (E) und **30**, 43 (J).

Haran war in der ältesten Zeit die Hauptstadt Mesopotamiens (EB 3056, § 16) und ein Hauptsitz der Verehrung des Mondgottes. Ein noch älteres Heiligtum Sins (vgl. oben, A. 18) befand sich zu Ur in Südbabylonien. Wenn erzählt wird, daß Abraham (vgl. oben, A. 20) von Ur in Chaldäa nach Haran gekommen sei, so ist das wohl nur eine spätere (exilische) Ausschmückung, um die Kultur der Vorfahren der Israeliten in um so hellerem Lichte erscheinen zu lassen. Man wußte, daß die assyrische Kultur aus Babylonien stammte; vgl. Gen. **10**, 11 (J). Über die große Stadt Ninive siehe *Nah.* 5.

Ur in Chaldäa wird (abgesehen von Neh. **9**, 7) ursprünglich nur in Gen. **11**, 39 (P) erwähnt; in Gen. **11**, 28 (J) ist *Ur-Kasdim* eine Glosse; ebenso ist Gen. **15**, 7 späterer Zusatz. Alle Stellen, in denen Abraham mit Ur in Chaldäa in Verbindung gebracht wird, sind also exilisch oder nachexilisch. Übrigens stand Ur durch eine Straße quer durch die Wüste mit Elath am Roten Meere in Verbindung (EB 5232, § 2). Ich habe seit 25 Jahren Ausgrabungen in Ur befürwortet. Dr. Peters sagt in seinem Werke über *Nippur* (**2**, 300): *I have seen no mound which seemed easier and safer to excavate, or promised richer results than Mughair.* Ich möchte nochmals betonen, daß eine eingehende Untersuchung von Ur, Elath und Hamath gewiß wichtige Ergebnisse liefern würde (vgl. oben, S. 512, Z. 8).

Es ist möglich, daß die Israeliten ihre Wanderung von Mesopotamien nach Palästina auf der Straße, die von Haran über Raḳḳa (an der Mündung des Belīch in den Euphrat) und Palmyra nach

Damaskus führt, antraten. Palmyra und Damaskus waren aber natürlich besetzt, so daß sie sich dort nicht ansiedeln konnten. Der *König von Edom*, der nach Num. **20**, 14 (E) den Israeliten den Durchzug verweigerte, war wohl ursprünglich ein *König von Aram*, d. h. ein Aramäerfürst (vgl. Deut. **2**, 4. 29).

Palmyra = *Tadmor* heißt *Palmenstadt* (siehe *Kings* 112, 14) und der ursprüngliche Name von Damaskus, das den Orientalen wegen seines Wasserreichtums als irdisches Paradies (OLZ **10**, 306) erscheint, war wohl *Dār-mašqi*, Wohnung in wasserreicher Gegend (Gen. **13**, 10). Für das spätere *s* statt *š* siehe OLZ **12**, 214, A. 15; zu dem Abfall des langen Endvokals und der Verkürzung zusammengesetzter Wörter im Allgemeinen vgl. AJSL **22**, 251. 253, A. 14.

Die Vermengung der Einwanderung der Israeliten von Nordosten aus mit der Einwanderung der Juden (OLZ **12**, 163) von Süden aus, die mindestens zwei Jahrhunderte später erfolgte, hat durchweg eine heillose Verwirrung hervorgerufen.

Die Vorfahren der Israeliten, die längere Zeit südlich von Haran wohnten, waren jedenfalls nicht mehr halbnomadische Schäfer (*Bĕnē-Raḥél*), sondern *cowboys* (*Bĕnē-Lē'ā*) mit mehr oder weniger festen Wohnsitzen. Ich werde in einem besonderen Aufsatz in ZAT 1909, Heft 4 darauf näher eingehen. Wenn Joseph zu einem *Ben-Raḥél* gemacht wird, so ist das ebenso zu beurteilen wie der Aufenthalt Josephs in Ägypten (vgl. oben, S. 507, Z. 27). Andrerseits ist die Erzählung von Moses und den Töchtern des Midianpriesters (Ex. **2**, 16—21) der Erzählung von Jakob und Rahel (Gen. **29**, 2—14) nachgebildet. Die Ansässigkeit der Israeliten in Mesopotamien erklärt auch den Zusammenhang zwischen der ephraimitischen *Aufzeichnung der Entscheidungen* (oder *Entscheidungsbuch*, nicht *Bundesbuch*; vgl. oben, A. 17) in Ex. **21** und dem (um 1900 v. Chr.) kodifizierten Gesetzbuch Hammurapis. Der Dekalog ist eine in dem Jahrhundert nach der Vernichtung Israels (721 v. Chr.) formulierte (*prophetische*; vgl. ZDMG **63**, 236, 19) Quintessenz des alten Sittengesetzes, die Jesus (Matth. **22**, 40; vgl. **7**, 12; Röm. **13**, 9) noch mehr konzentrierte.

Ich bemerke schließlich, daß die Grundlagen des mosaischen Gesetzes schon in der mosaischen (oder vormosaischen) Zeit entstanden sein können, auch wenn sie seßhafte Verhältnisse voraussetzen. In Gegenden mit wohlbewässerten Palmenhainen (vgl. oben, A. 30) ist die Bevölkerung mehr oder weniger seßhaft. Selbst die Grundlagen des Hammurapischen Gesetzbuchs (um 1900 v. Chr.) mögen auf Midian zurückgehen; vgl. oben, S. 526, Z. 15.

Es ist kaum nötig hinzuzufügen, daß das alles lediglich Vermutungen sind. Ich pflege meinen Studenten in solchen Fällen zu sagen: Ich bin nicht dabeigewesen. Aber die Möglichkeit, daß sich die Verhältnisse so abgespielt, ist nicht zu leugnen, und es ist nützlich, diese Möglichkeiten im Auge zu behalten. Vorgeschichtliche Fragen lassen sich natürlich nicht abschließend entscheiden.

(66) Vgl. dazu die JHUC, No. 163, S. 53, A. 19 angeführte Bemerkung Wellhausens. Die edomitischen Vorfahren der Juden überschritten bei ihrem Wegzuge aus Ägypten das Rote Meer wahrscheinlich bei der Landzunge (120 km südlich vom Nordende des modernen Suezkanals) am Nordwestende des kleinen Beckens der Bitterseen, die damals noch mit dem Golf von Suez zusammenhingen. Daß die Bitterseen im Altägyptischen einen besonderen Namen *Kemuēr* (GA 154. 260) führen, beweist nicht, daß sie damals mit dem Roten Meere nicht zusammenhingen; das Asowsche Meer, das Schwarze Meer, das Marmarameer &c. führen besondere Namen, obwohl sie mit dem Mittelmeer zusammenhängen.

Pi-hahiroth (Ex. **14**, 2) ist *Pī-haḫērīth* (פִּי־הַחֵירִת) zu lesen und bezeichnet die *Mündung des Kanals* (assyr. *pī ḫerīti* HW 290[a]; vgl. auch IO 399) von Bubastis nach dem Timsāḥsee (GA 260; GÄ 297; vgl. oben, A. 8). Die syrische Bibel hat richtig ܦܘܡܗ ܕܚܐܪܬܐ; hebr. חֵירֹת und syr. ܚܐܪܬܐ (ZK **2**, 17, 4) sind babylonische Lehnwörter; das *i* der ersten Silbe von assyr. *ḫirītu* wurde wegen des folgenden *r* zu *e*; vgl. Haupt, *The Assyrian E-vowel* (Baltimore 1887) S. 23. Für die *scriptio defectiva* der letzten Silbe in הַחֵירֹת vgl. *Kings* 84, 32; 104, 27; 130, 28. Die LXX (ἀπέναντι τῆς ἐπαύλεως) faßte חירת als das aram. חירתא, *Lager* (BL 119; A.*). Vgl. dazu Lagardes *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs* (Leipzig 1867) **1**, 75, Z. 31: — قل لبنى اسرائيل يرجعوا فينزلوا على فم الحيروث تفسيره الحيرة. *Zwischen Migdol und dem Meere* heißt *zwischen Migdol* bei Pelusium im Norden *und dem großen Becken der Bitterseen*, das damals das Nordende des Roten Meeres bildete. Der Timsāḥsee galt nicht als Meer, weil er Süßwasser hatte. Strabo (804) verwechselt den Timsāḥsee mit den Bitterseen; das Wasser der Bitterseen ist nie süß geworden.

(67) Vgl. Joh. **6**, 46; auch **3**, 13 und 2 K **2**, 11, sowie Gen. **5**, 24.

(68) Vgl. dagegen Deut. **4**, 12.

(69) Griech. μετὰ παρατηρήσεως, d. h. so daß man es sehen kann.

(70) Griech. ἐντὸς ὑμῶν (Vulg. *intra vos*). Die Übersetzung *unter euch, in eurer Mitte* scheint mir unmöglich.

Abkürzungen.

A. = Anmerkung. — AAJ = Haupt, *The Aryan Ancestry of Jesus* (Chicago 1909) = *The Open Court* (April 1909) S. 193—209. — AJSL = *The American Journal of Semitic Languages* (Chicago). — AGA = Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875). — ASKT = Haupt, *Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte* (Leipzig 1881). — BA = Delitzsch und Haupt, *Beiträge zur Assyriologie.* — BL = Haupt, *Biblische Liebeslieder* (Leipzig 1907). — DB = Hastings' *Dictionary of the*

Bible. — E = Ephraimitische Überlieferung. — *Est.* = Haupt, *The Book of Esther* (Chicago 1908) = AJSL **24**, 97—186. — *Ezra-Neh.* = *Critical Notes on Ezra-Nehemiah* in SBOT. — GA = Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, **1**, 2, zweite Auflage (Stuttgart 1909). — GÄ = Ed. Meyer, *Geschichte des alten Ägyptens* (Berlin 1887). — *Genesis* = *Critical Notes on Genesis* in SBOT. — GI = Winckler, *Geschichte Israels* (Leipzig 1895). — GK = Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik.* — HW = Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch* (Leipzig 1896). — HSAT = E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, dritte Auflage (Tübingen 1908). — IN = Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906). — IO = Martin Hartmann, *Der islamische Orient*, Band 2 (Leipzig 1909). — J = Judäische Überlieferung. — JAOS = *Journal of the American Oriental Society.* — JBL = *Journal of Biblical Literature* (New York). — JHUC = *Johns Hopkins University Circulars* (Baltimore). — K = Buch der Könige. — KAT = Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, dritte Auflage (Berlin 1903). — KB = Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek.* — *Kings* = *Critical Notes on Kings* (SBOT). — MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* (Berlin). — MVAG = *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* (Berlin). — n. = note. — *Nah.* = Haupt, *The Book of Nahum* (Baltimore 1907) = JBL **26**, 1—53. — NE = Haupt, *Das babylonische Nimrod-Epos.* — OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*, herausgegeben von F. E. Peiser. — *Prol.* = *Prolegomena.* — *Pur.* = Haupt, *Purim* (Leipzig 1906) = BA **6**, 2. — RE = *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, dritte Auflage, herausgegeben von A. Hauck. — S = Die Bücher Samuelis. — S. = Seite. — SAE = Haupt, *Some Assyrian Etymologies* (AJSJ, Oktober 1909). — SBOT = Haupt, *The Sacred Books of the Old Testament.* — TOCR = *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions* (Oxford 1908). — VG = Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (Berlin 1908). — VHOK = *Verhandlungen des XIII. Orientalisten-Kongresses*, Hamburg 1902 (Leiden 1904). — WdG = W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, dritte Auflage, herausgegeben von M. J. de Goeje (Cambridge 1896). — WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.* — Z. = Zeile. — ZA = *Zeitschrift für Assyriologie.* — ZAT = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.* — ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* — ZK = *Zeitschrift für Keilschriftforschung.*

Ägyptische Parallelen zum Alten Testament.

(Vortrag, gehalten auf dem Historiker-Kongreß zu Berlin, August 1908.)

Von

Hermann Gunkel.

Während die alttestamentliche Forschung in den letzten Jahrzehnten von Seiten der Assyriologen mit neuem Material geradezu überschüttet worden ist, hat sich die Ägyptologie, einige Ausnahmen abgerechnet, in einer davon stark abstechenden Weise auf ihr eigenes Gebiet beschränkt und den Forschern des Alten Testaments nur selten Material vorgelegt. Wir Theologen glauben die Motive solcher Zurückhaltung zu kennen und wissen sie zu schätzen. Trotzdem wird es bei dieser Haltung der Ägyptologen nicht auf die Dauer bleiben können. Denn die alttestamentliche Forschung bedarf ihrer Mitarbeit. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Die Zeit, da die alttestamentlichen Theologen glauben konnten, im wesentlichen allein aus dem Alten Testament die Geschichte Israels und seiner Religion entwerfen zu können, ist jetzt endgültig vorüber. Wir haben gelernt, daß Israel nicht wie auf einer einsamen Oase, sondern mitten unter den Völkern gelebt hat, so daß die Geschichte, auch seines geistigen Lebens, nur dann verstanden werden kann, wenn man sie in die allgemeine Geschichte des Orients einstellt. Eine besonders enge Beziehung aber hat Israel stets zu Ägypten gehabt; war doch Ägypten unter allen Großmächten der Politik und der Kultur Israel geographisch die nächstliegende, ist doch Kanaan zu verschiedenen Zeiten von Ägypten politisch abhängig und zu allen Zeiten mit ihm durch den Handel verbunden gewesen, und ist doch der Boden Kanaans — das haben die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte deutlich gezeigt — seit einer für Israel prähistorischen Periode mit ägyptischem Wesen erfüllt gewesen. „Nicht nur das ägyptische Handwerk“ — sagt Erman[1]) — „und nicht nur die ägyptische Kunst werden nach Palästina und Syrien gewandert sein, auch so manches aus der ägyptischen Gedankenwelt und der ägyptischen Poesie wird die gleiche Straße gezogen sein.“ So haben wir also guten Grund,

1) Kultur der Gegenwart I, 7, S. 38.

in den Literaturprodukten Israels nach ägyptischem Einfluß zu forschen und etwa in der hebräischen Sprache nach ägyptischen Fremdworten zu suchen. Aber auch da, wo von Beeinflussung keine Rede sein kann, nehmen wir doch den Hinweis auf Parallelen, d. h. auf ähnliche Erscheinungen aus anderem Gebiet, gern entgegen. Das Material, das der alttestamentlichen Forschung vorliegt, ist ja viel zu beschränkt, als daß wir nicht dankbar dafür sein müßten, wenn uns für eine israelitische Größe irgend eine ähnliche aus einem anderen Volke dargeboten wird, deren Vergleichung mit der israelitischen, auch wenn zwischen beiden keine unmittelbare Beziehung vorliegt, stets von hohem Werte ist. Oft mag es gelingen, eine im Alten Testament vorkommende, aber dort isolierte Erscheinung aus dem Zusammenhange, den eine verwandte in einem fremden Volke hat, zu verstehen. Oft mag unser Blick für das eigentümlich Israelitische durch Vergleich mit dem Fremden geschärft werden. So vergleichen wir z. B. das israelitische Königtum mit dem ägyptischen und finden für israelitisches Volkstum und israelitische Religion charakteristisch, daß sich Israel niemals auf die in Ägypten übliche Vergötterung der Könige eingelassen hat. Solcher Vergleichungspunkte sind natürlich bei zwei Völkern, auch wenn sie beliebig herausgegriffen sind und in keiner geschichtlichen Beziehung stehen, unendlich viele. Um so mehr haben wir beim Aufsuchen der Parallelen und bei den Schlüssen daraus mit äußerster Vorsicht zu verfahren. Man wird versuchen müssen, die Fehler zu vermeiden, die auf anderem Gebiet und jetzt schon auch auf dem unsrigen so reichlich gemacht worden sind. Zugleich haben wir uns nach einem Faden umzusehen, auf den wir die Einzelerscheinungen aufreihen können. Fürchten Sie aber nicht, daß ich Ihnen ein ägyptisch israelitisches „System“ irgend welcher Art vorlege. Nicht von oben will ich anfangen, sondern ganz bescheiden von unten. Ich will Ihnen nur Material darbieten, nur Erscheinungen nennen, die sich in beiden Völkern ähneln. Und nicht Behauptungen will ich vortragen, sondern nur Fragen stellen. Ich werde kaum den Versuch machen, Israelitisches von Ägyptischem abzuleiten, sondern nur diejenigen literarischen Hauptgebiete bezeichnen, auf denen sich Parallelerscheinungen finden, denen nachzugehen lohnt. Dabei lasse ich, soweit es möglich ist, die Religion ganz aus dem Spiele; sind doch ägyptische und israelitische Religion in ihrem Wesen verschieden. „Es gibt keinen größeren Gegensatz“ — sagt Ed. Meyer[1]) — „als zwischen dem pantheistischen, in zahllosen Namen und Gestalten auftretenden Mysteriengott der ägyptischen Kultur und dem streng persönlichen Gott der Semiten und speziell Israels.“ „Wer hier Entlehnungen sucht, kennt weder die ägyptische noch die israelitische Religion.“ Nur beiläufig sei erwähnt, daß

1) Israeliten 449.

man seit alters die hebräische Beschneidung von der ägyptischen abgeleitet hat[1]), und — was den Ägyptologen vielleicht nicht bekannt ist — daß im sogenannten 3. Makkabäerbuche ein Fest der alexandrinischen Juden vom 7.—14. Epiphi erwähnt wird, das auf ein ägyptisches zurückgehen dürfte[2]). Im folgenden werde ich nicht sowohl über Religion handeln, sondern mich auf einige Literaturgattungen und Hauptstoffmassen beschränken. Trotzdem hoffe ich, daß meine Ausführungen beiden Teilen, den alttestamentlichen Theologen, wie den Ägyptologen, vielleicht nicht ganz unnütz sein werden, indem ich den Ägyptologen zeige, auf welchem Gebiet die alttestamentliche Forschung ihrer Mitarbeit bedarf, und den alttestamentlichen Gelehrten, an welcher Stelle ägyptische Parallelerscheinungen vorliegen.

Ich beginne mit dem Gebiete der Erzählungen, den Mythen, Sagen und Märchen; ist doch gegenwärtig allgemein anerkannt, daß in den Literaturen der Völker kaum etwas anderes so international zu sein pflegt als die Erzählungen, an denen sie sich ergötzen. Und wenn unsere alttestamentliche Sagen- und Motivforschung gegenwärtig auch erst in den Anfängen liegt, so hat sich doch so viel schon mit voller Sicherheit herausgestellt, daß auch die israelitischen Erzählungen in reichstem Maße an dem großen internationalen Stoffe teilnehmen. Nun haben die Ägypter gern und gut erzählt. So dürfen wir gerade bei ihnen Parallelen zu alttestamentlichen Erzählungen erwarten. Aber bisher ist uns, soweit mir bekannt, recht wenig einschlagendes Material vorgelegt worden. Eine Ausnahme bildet das bekannte Märchen von der verläumderischen Ehebrecherin, das Gegenstück zu einer der Josephgeschichten. Hier pflegt man gewöhnlich ohne Bedenken Abhängigkeit der israelitischen von der ägyptischen Erzählung anzunehmen. Doch ist die Sache nicht völlig ausgemacht; denn derselbe Erzählungsstoff findet sich auch sonst sehr häufig, z. B. bei den Griechen, Indern, im deutschen Mittelalter. Man wird daher gut tun, ehe nicht der ganze Stoff vorliegt und so der eventuelle enge Zusammenhang zwischen der ägyptischen und israelitischen Rezension erwiesen ist, mit dem Urteil zurückzuhalten. — Am wenigsten wird man wohl Ägyptisches in der biblischen Urgeschichte finden können[3]), deren Angesicht vielmehr nach Osten gewandt ist, obwohl es, wie es ja nicht auffallen kann, in der Kosmogonie und Kosmologie an einzelnen Übereinstimmungen nicht fehlt. Ed. Meyer[4]) leitet die Gestalt des Jagdhelden Nimrod aus Ägypten ab, ist doch der Name in dem an wilden Tieren reichen Libyen sehr gewöhnlich; aber diese Annahme bürdet der israelitischen Tradition,

1) Wilcken, Gunkel, P. Wendland, Archiv für Papyrusforschung II, 1902, S. 4 ff.

2) Vgl. auch das 3 Makk. 7, 17 erwähnte Fest von Ptolemais.

3) Ed. Meyer, Israeliten 210.

4) Israeliten 448.

die Nimrod zum Herrscher babylonischer und zum Gründer assyrischer Städte macht, einen so großen Irrtum auf, daß die Hypothese zunächst recht fraglich erscheint. — Dagegen finden sich Berührungen an Stellen, wo sie die Ägyptologen von sich aus vielleicht nicht gesucht hätten. Israelitische Propheten lieben es, ihre Weissagungen durch Aufnahme mythischer Stoffe zu schmücken. Mythisches aber pflegt in Israel, da der Geist seiner Religion der Mythologie abgeneigt ist, ganz gewöhnlich fremden Ursprungs zu sein. Dabei läuft denn auch Ägyptisches mit unter. So stellt Ezechiel — es ist der Prophet, der gerade das Mythische besonders liebt — den Untergang des Königs von Ägypten unter dem Bilde eines großen schuppigen Nil-Drachen dar, des Herrn und Schöpfers des Stromes, der das Wasser aufwühlt, aber von Gott gefangen, aus dem Wasser herausgeholt und in die Wüste geworfen wird, daß das Land sich von seinem Aase füllt und von seinem Blute getränkt wird[1]). Es liegt sehr nahe, anzunehmen, daß wir hier den Nachklang eines ägyptischen Mythus vor uns haben, den die Prophetie Israels geistreich auf den König eben dieses Landes allegorisch verstanden hat. Diese Anwendung des Mythus muß auch sonst gebräuchlich gewesen sein. „Rahab", ein auch sonst vorkommender Name des Urdrachen[2]), ist eine Bezeichnung speziell Ägyptens, Jes. 30, 7, Psalm 87, 4. Es würde eine wertvolle Bestätigung unserer Ergebnisse sein, wenn sich der vorauszusetzende Mythus in Ägypten finden ließe[3]). — Etwas anders liegt der Fall Ap. Joh. 12. Daselbst haben wir einen eigentümlichen, grotesk-mythologischen Stoff in einer merkwürdigen Umdeutung. Es ist die wohlbekannte Geschichte von der Göttermutter, der Himmelskönigin, die, von einem gewaltigen Wesen verfolgt, ihr Kind, den künftigen Götterkönig, gebiert. Derselbe mythische Stoff wird in Ägypten von Isis, Typhon und Horus erzählt[4]). Ägyptischen Ursprungs wird die Geschichte in der biblischen Ausprägung nicht sein, da unter allen einstweilen bekannten Rezensionen die biblische und die ägyptische sich nicht besonders nahestehen. Dennoch bleibt die Beziehung beider Überlieferungen bedeutungsvoll. Und es erhebt sich die Frage, ob nicht auch sonstige Stücke der jüdischen Apokalyptik durch Vergleich mit Ägyptischem beleuchtet werden könnten. Bei solchem Vergleich aber wird der Ägyptologe den allgemeinen Satz zu berücksichtigen haben, daß sich in der israelitisch-jüdisch-christlichen

1) Ez. 29. 32, vgl. Schöpfung und Chaos, S. 71 ff.

2) Schöpfung und Chaos, S. 30 ff., woselbst das Weitere.

3) Herr Dr. Ranke-Berlin teilt mir mit, daß der postulierte ägyptische Mythus kein anderer ist als der bekannte vom Kampf des Lichtgottes Horus mit Seth-Typhon, der gelegentlich als Krokodil — und das ist doch der „schuppige Nil-Drache" — dargestellt wird.

4) Auf diese Parallele weist hin Bousset, Offenbarung Johannis, 6. Aufl., S. 354 f.

Weissagung sehr vielfach mythische Reste finden, die aus der Urzeit in die Endzeit übertragen worden sind, und daß man die eschatologischen Weissagungen, soweit sie Mythisches enthalten, um ihren Ursinn zu fassen, wieder in die Urzeit zurückzutragen hat.

In aller Kürze kann ich über das Gebiet der Lyrik sprechen. Bekannt ist, daß die äußere Form der ägyptischen Poesie der hebräischen und der babylonischen verwandt ist; auch im Ägyptischen beherrscht den poetischen Stil der Parallelismus der Glieder, und auch das Ägyptische liebt die Wortspiele und die Alliterationen[1]). Seit einiger Zeit vergleicht man die Liebeslieder der Ägypter mit denen des biblischen Hohen Liedes und findet, „daß der Ton des Hohen Liedes im ganzen der gleiche ist wie der der Liebeslieder des Neuen Reiches“[2]). Seitdem hat man begonnen, die ägyptische Liebespoesie zur Erklärung der biblischen zu verwenden. Es sei noch bemerkt, daß sich in der apokryphen, in Ägypten geschriebenen und an Ägyptisches anspielenden (15, 18 f.) „Weisheit Salomonis“ 2, 1–9 als Rede der Gottlosen ein Trinklied findet, das ganz, wie es die ägyptische Poesie liebt[3]), den Genuß des Lebens durch den Gedanken an den Tod würzt.

Viel wichtiger als diese profane Lyrik ist für das Alte Testament die religiöse, und auch hier finden wir mannigfache Parallelen. So sehr der alte ägyptische Götterhymnus in seiner ganzen religiösen Haltung von dem in den Psalmen erhaltenen Jahwehymnus verschieden ist, so stimmen sie doch in dem allgemeinen Aufriß überein: bei beiden Völkern beginnt der Hymnus mit einer Doxologie; z. B. im Ägyptischen etwa: Gelobt seist du, Osiris, Sohn der Nut; das Lied selbst besteht dann aus lauter zusammengestellten Partizipien, in denen die Macht und Herrlichkeit des Gottes gepriesen wird. Das ist derselbe Partizipialstil, der in den hebräischen Hymnen so oft wiederkehrt und der übrigens auch im Babylonischen und bei den orphischen Hymnen der Griechen gewöhnlich ist[4]). Noch merkwürdiger ist vielleicht die Übereinstimmung des hebräischen Dankliedes mit dem Inhalt der ägyptischen Votivtafel des Nefer-abu[5]): beide Male erzählt der ehemals Kranke und jetzt durch die Gottheit Gerettete von seiner Not, seinem Gebet und seiner Errettung und schließt mit einem Bekenntnis von der Macht seiner Gottheit[6]). — Besonders nahe aber steht der Dichtung der Psalmen die mit persönlichem Leben erfüllte religiöse Lyrik, die in Ägypten die Tell-Amarna-Epoche hervorgebracht hat. Da preisen auch die ägyptischen Lieder den

1) Erman, Kultur der Gegenwart I, 7, S. 29.

2) Erman, ebenda S. 38; vgl. ferner W. M. Müller, Die Liebespoesie der alten Ägypter, Leipzig 1899.

3) Ein Beispiel bei Erman, Kultur der Gegenwart I, 7, S. 30.

4) Ausgewählte Psalmen, 2. Aufl., S. 187.

5) Erman, Ägyptische Religion S. 80.

6) Ausgewählte Psalmen, 2. Aufl., S. 275.

Gott in lebhaftester Empfindung als Schöpfer und Erhalter der Welt; sie schildern ihm zu Ehren das Tun und Treiben auf der Erde, das von ihm abhängig ist: wie in der Nacht die Menschen schlafen und jeder Löwe aus seiner Höhle kommt; wie aber dann, wenn die Sonne aufgeht, die Menschen erwachen und an die Arbeit gehn. „Wie viel ist, was du gemacht hast! . . Du schufst die Erde nach deinem Wunsche, du allein, mit Menschen, Herden und Tieren, alles, was auf Erden ist, was auf den Füßen geht und was schwebt und mit den Flügeln fliegt“ [1]). Zu derselben Zeit hat der ägyptische Beter „ein Verhältnis von persönlicher Liebe und Vertrauen zu dem Gott: Amon Re, ich liebe dich und habe dich in mein Herz geschlossen“ [2]). Da hören wir das Gebet: „Du wirst mich erretten aus dem Munde der Menschen am Tage, wo er Lüge redet“; oder: „leihe dein Ohr einem, der allein steht im Gericht, der arm ist und sein Gegner ist mächtig“, und sogar — ganz unägyptisch —: „Strafe mich nicht wegen meiner vielen Sünden“ [3]), und schließlich: Thoth, „du süßer Brunnen für den Dürstenden in der Wüste; er ist verschlossen für den, der da redet, er ist offen für den, der da schweigt“ [4]). Das sind, wie jeder Kenner der hebräischen Psalmen weiß, Hauptmotive des israelitischen Naturhymnus (Ps. 104), des „Klageliedes“ und des „Vertrauenspsalmes“ [5]). Solche Parallelen, deren die Ägyptologie uns hoffentlich recht viele vorlegen wird, sind für uns von größter Bedeutung; sie lehren uns z. B., wie unrichtig die Erklärung ist, das Ich der biblischen Psalmen sei die Gemeinde; ist doch auch hier im Ägyptischen das Ich kein anderer als der Beter selbst; sie werfen auch ein eigentümliches Licht auf das Alter der Psalmengattung, die man bisher vielfach für ein charakteristisches Erzeugnis des babylonischen Exils der Juden gehalten hat. So treten also zu den babylonischen sogenannten „Bußpsalmen“ und Hymnen auch die ägyptischen religiösen Gedichte; eine künftige Forschung wird sich mit der Frage beschäftigen müssen, wie die hebräische Dichtung zu beiden steht; daß sie ganz unabhängig von der ägyptischen erwachsen ist, dürfte gerade für die Hymnen nicht wahrscheinlich sein.

Wir kommen zu der Weisheitsdichtung. Es gibt auch im Ägyptischen „Reden, in denen uns ein berühmter Weiser vorgeführt wird, wie er seinem Sohne gute Ratschläge für das Leben erteilt“ [6]): das ist bekanntlich die Einkleidung auch der hebräischen Proverbien. Besonders in der „Unterweisung des Ani“ finden wir Sprüche, die den biblischen in Inhalt und Form frappant ähnlich sind; z. B. die Ermahnungen, den Frevler nicht zum Freunde zu erwählen, dem Bettler zu geben, die Mutter zu ehren und ihrer vielen Mühsal zu gedenken, vor dem Weine sich zu hüten, mit

1) Erman, Ägyptische Religion, S. 67 f.
2) Ebenda S. 85.
3) Ebenda S. 85.
4) Ebenda S. 86.
5) Ausgewählte Psalmen², S. 244 f.
6) Erman, Kultur der Gegenwart I, 7, S. 32.

dem fremden Weibe, die dem Jüngling Netze stellt — namentlich diese Warnung ist bemerkenswert — sich nicht einzulassen usw.[1]). In der Unterweisung des Duauf schildert der Weise, „wie elend alle Berufsarten es haben, wenn man sie vergleicht mit dem höchsten Berufe, dem des gelehrten Schreibers“:

„Nie sah ich einen Bildhauer bei einer Gesandtschaft,
noch einen Goldschmied, wie er ausgesandt wurde“ [2]).

Ganz dasselbe in Jes. Sirach 38, 24 ff.

„Alle diese sind mit ihren Händen geschickt,
und jeder von ihnen ist in seinem Handwerk weise.
Aber zur Beratung des Volkes werden sie nicht befragt,
und in der Versammlung haben sie keinen Vorrang“ [3]).

So wird man kaum bestreiten können, daß hebräische Spruchdichtung unter dem Einfluß der ägyptischen steht; und dies um so weniger, als in der israelitischen Weisheitsdichtung das spezifisch-Israelitische stark zurücktritt.

Die Reden des Buches Hiob haben in ihrem Aufriß keine Parallele in der hebräischen Literatur. Um so willkommener ist uns, zu hören, daß in Ägypten die Form des Dialogs für philosophisch-religiöse Probleme beliebt ist; und daß gerade Fragen, wie sie im Hiob behandelt werden, ob in dieser Welt das Gute oder das Böse siege, im Ägyptischen diese Form haben[4]). Speziell auf Ägypten weisen im Buche Hiob hin die Beschreibungen der beiden ägyptischen Wundertiere, des Leviathan und des Behemoth.

Zum Schluß über die hebräisch-ägyptische Eschatologie. Die Eschatologie der Propheten und Psalmisten ist in der vorliegenden Gestalt eine durchaus israelitische Erscheinung und mit charakteristisch-israelitischen Gedanken erfüllt; sie ist — darüber kann kein Zweifel sein — als Ganzes die Schöpfung der großen schriftstellerischen Propheten, eines Amos, Jesaias und Jeremias. Trotzdem konnte allein schon aus dem alttestamentlichen Material mit großer Sicherheit geschlossen werden, daß der Prophetie dieser großen Männer eine andere, volkstümlichere vorangegangen ist[5]), die im Schema, in der allgemeinen Anordnung der erwarteten Begebenheiten mit dieser übereinstimmt: beide Arten der Eschatologie reden zunächst von einer furchtbaren Periode der Zerrüttung aller Verhältnisse, dann aber von einer seligen Zeit der Neuordnung unter einem künftigen, göttlichen Könige. Und auch dies ließ sich bereits behaupten, daß die Eschatologie Israels auf dem Grunde

1) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 26 f.
2) Erman, Kultur der Gegenwart I, 7, S. 32.
3) Jes. Sirach 38, 31. 33 nach Smend.
4) Wiedemann, Unterhaltungsliteratur der alten Ägypter, S. 10 ff.; Erman, Abhandlungen der Berliner Akademie 1896; Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 27.
5) Kultur der Gegenwart I, 7, S. 79.

einer übernommenen fremden Eschatologie erwachsen ist: der Grund für diese Behauptung sind die mancherlei mythologischen Bilder, von denen die Schriften der Propheten ganz durchzogen sind und die auf israelitischem Boden nicht entstanden sein können[1]). So richteten sich unsere Blicke in das Ausland; wir fragten, aus welchem Volk diese Gedanken Israel wohl zugekommen sein könnten. Auf diese Frage war zunächst keine Antwort zu geben; da wir in Babylonien zwar gewisse Berührungen damit, aber keine eigentliche Eschatologie gewahren, und da die parsische Eschatologie zwar viel ähnliches bietet, das Einwirken parsischer Religion aber auf das Judentum erst lange nach der eigentlichen Ausbildung der hebräischen Eschatologie erfolgt sein kann. Um so wichtiger ist es für unsere Forschung, daß in Ägypten seit alters bis in griechische Zeit hinein eine umfangreiche prophetische Literatur bestanden hat[2]), und daß diese Prophezeiungen im Schema und in manchen Einzelheiten mit den israelitischen übereinstimmen: auch hier hören wir von einer furchtbaren Zeit des Elends, da alle Ordnung verkehrt wird, die fremden Völker einfallen, die Heiligtümer zerstört und das Land verwüstet wird, bis endlich ein gerechter, göttergeliebter König aus dem Samen des Re die Feinde verjagt, die Ordnung wiederherstellt und sich alle Völker unterwirft. Hier also haben wir eine Parallele, wie wir sie gewünscht hatten. Trotzdem werden wir schwerlich annehmen dürfen, speziell durch die ägyptischen Weissagungen seien die hebräischen angeregt worden. In Ägypten fehlen vor allem die meisten der eigentümlichen kosmisch-mythologischen Bilder[3]), die in den Schriften der Propheten so häufig sind, und auf Grund deren wir gerade den fremden Ursprung der Eschatologie angenommen haben: Weltbrand und Weltflut, ein neues Chaos und eine neue Schöpfung, Kämpfe der Gottheit wider Mächte der Tiefe und des Himmels, ein Friedensreich auch unter den Tieren und vieles andere. Die Frage nach dem Ursprung der hebräischen Eschatologie ist also auch durch den Rekurs auf das Ägyptische noch nicht einfach gelöst. Auch andere Völker müssen damals eschatologische Gedanken besessen haben. Die ägyptische Eschatologie kommt also hier für uns nicht in Betracht als Ursprung der ganzen Erscheinung, sondern nur als ein Beispiel unter anderen. Trotzdem ist die Parallele für die Erforschung der alttestamentlichen Prophetie von der höchsten Bedeutung.

Anhangsweise möchte ich schließlich erwähnen, daß gewisse Vorstellungen der Ägypter vom Leben nach dem Tode mit solchen der spätjüdischen und besonders der urchristlichen Speku-

1) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 21 ff., Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905.

2) Ed. Meyer, Israeliten, S. 451 ff., H. Lietzmann, Der Weltheiland, S. 23 ff., 52 ff.

3) Beispiele: Kultur der Gegenwart I, 7, S. 68, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis S. 22.

lation große Ähnlichkeit besitzen[1]). Die verklärten Seligen, so heißt es in beiden Religionen, werden zu den Himmlischen aufgenommen; ihre Leiber leuchten wie die Sterne des Himmels. Diese Verleihung eines neuen, unsterblichen Lebens wird auch bei den Ägyptern ganz wie im Neuen Testament als eine neue Geburt betrachtet. Der Verstorbene aber erhält nach ägyptischer Lehre das himmlische Wesen, wenn er durch bestimmte Zeremonien und Beschwörungen zum Osiris geworden ist; ist doch Osiris selbst gestorben und durch den Tod zu neuem Leben hindurchgedrungen. So wird denn der Tote kraft des Zaubers ein zweiter Osiris: er wird erstehen, wie einst Osiris erstanden ist. Auch hierfür haben wir im Neuen Testament überraschende Parallelen: auch der Christ erfährt in der Taufe Christi Tod und Auferstehung: er stirbt mit Christo und wird mit ihm erweckt[2]). Und einige der ägyptischen Mysterienworte könnten noch jetzt an christlichen Gräbern gesprochen werden, wenn man nur die Götternamen ändert: „So wahr Osiris lebt, wird auch er leben; so wahr Osiris nicht gestorben ist, wird auch er nicht sterben; so wahr Osiris nicht vernichtet ist, wird auch er nicht vernichtet". Freilich nur im Schema stimmt Ägyptisches und Jüdisch-Christliches hier überein; im einzelnen und nicht nur im einzelnen weicht beides aufs stärkste voneinander ab; liegen doch die sittlichen Ideen, die sich im Christentum mit dem Gedanken der „Wiedergeburt" aufs engste verbinden, dem Ägyptischen ganz ferne; und ferner findet sich die Idee von der Vereinigung des Mysten mit dem gestorbenen und erstandenen Gott auch in andern mystischen Kulten des späten Altertums[3]). Trotzdem ist die Frage zu erwägen, ob nicht gerade auf diesem Gebiete Ägypten den Anstoß zu der ganzen Entwicklung gegeben hat.

Nur kurze Andeutungen habe ich in diesen Ausführungen geben können, und viel mehr Fragen habe ich vorgetragen als Antworten. Aber auch Fragen haben ja in der Wissenschaft manchmal einen gewissen Wert. Mein Zweck ist erreicht, wenn einer oder der andere der Ägyptologen oder Theologen sich bestimmen ließe, sich fortan um das fremde Gebiet etwas mehr zu bekümmern[4]).

1) Christliche Welt, 1905, Sp. 555 ff.

2) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments S. 83 f.

3) A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 137.

4) Als eine erste Erfüllung dieses Wunsches begrüße ich Ranke's inzwischen erschienene „Ägyptische Texte" in Greßmann's „Altorientalischen Texten und Bildern zum Alten Testamente", 1909, I, S. 180 ff.

Noch einmal Dīpavamsa und Mahāvaṃsa.

Von

Wilh. Geiger.

In der Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes hat R. Otto Franke (XXI, S. 203 ff., 317 ff.) einen längeren Aufsatz „Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa" veröffentlicht. Er nimmt darin Stellung gegen die Anschauungen, die ich in meinem gleichnamigen Buche (Leipzig, 1905) über die Entstehung der beiden ceylonesischen Epen vertreten habe. Meine Anschauungen fußen auf einer zuerst von Oldenberg in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Dīpavaṃsa (London, 1879) aufgestellten Hypothese über den Ursprung dieses Werkes. Ich habe diese Hypothese mit den Hilfsmitteln, die uns jetzt zur Verfügung stehen, nachgeprüft und, wie ich glaube, eingehender begründet und weiter ausgeführt. Von ihr ausgehend habe ich dann das literarische Verhältnis zwischen Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa, ebenso das zwischen diesen Werken und anderen Palischriften verwandten Inhalts untersucht. Schließlich habe ich das Fortwirken der so geschaffenen historischen Überlieferung in der singhalesischen Literatur verfolgt. Franke's Aufsatz beschäftigt sich nur mit jener Grundhypothese. Ich kann mich also meinerseits darauf beschränken, die Frage zu prüfen, ob durch die Ausführungen Franke's jene Hypothese erschüttert worden ist. Ich bin Belehrungen nicht unzugänglich und scheue mich durchaus nicht, eine wissenschaftliche Ansicht, wenn ich sie als irrig erkannt habe, zu widerrufen. Aber ich kann doch die vorhin gestellte Frage nicht anders als mit einem runden Nein beantworten.

Der Gedanke, den Oldenberg und ich vertreten, ist dieser: Der Dīpavaṃsa und ebenso der Mahāvaṃsa beruhen auf einem in altsinghalesischer Prosa verfaßten, mit Paliversen untermischten Grundwerke, das einen Teil der Aṭṭhakathā bildete, d. h. der singhalesischen Kommentarwerke, auf denen die Schriften Buddhaghosas fußen. Dieses historische Stück der Aṭṭhakathā mag ein selbständiges Chronikwerk innerhalb der großen Aṭṭhakathā-Literatur gewesen sein (Ggr.) oder die geschichtliche Einleitung zu einem ihrer Werke nach Art der Einleitung zu Buddhaghosa's Samantapāsādikā. Der Dīpavaṃsa stellt den ersten unbeholfenen Versuch

der Versifizierung des in dem Grundwerk enthaltenen Stoffes dar, der Mahāvaṃsa ist eine eingehendere und bereits kunstmäßige dichterische Bearbeitung.

Dem gegenüber ist Franke der Anschauung, daß für die Existenz eines solchen Grundwerkes keine Beweise zu erbringen seien. Der Dīpavaṃsa sei ein stümperhaftes Machwerk, in der Hauptsache zusammengesetzt aus Versen und Versteilen der kanonischen Literatur, vor allem des Buddhavaṃsa, des Cariyāpiṭaka und der Jātakas. Buddhaghosa habe in seiner Einleitung zur Samantapāsādikā den Dīpavaṃsa ausgeschrieben, und auch der Mahāvaṃsa beruhe auf diesem Werk.

Ich hoffe, daß ich Franke's Ansicht richtig wiedergegeben habe. Er selbst faßt sie in seinem Aufsatze nicht in ähnlicher Weise zusammen, so daß ich ihn nicht wörtlich zitieren kann[1]).

Nun muß ich freilich befürchten, daß eine Verständigung zwischen Franke und mir, die ich mit meiner Replik anbahnen möchte, nicht ganz leicht sein wird. Wir sind von zwei ganz verschiedenen Seiten an das Problem herangegangen und haben total andere Wege der Beweisführung eingeschlagen. Es kann Franke doch nicht entgangen sein, daß ich mich vor allem auf die Angaben der Mahāvaṃsa-Ṭīkā stütze. Ich bedaure deshalb sehr, daß Franke alle Argumente, die ich der MṬ. entnommen habe, vollständig ignoriert. Er erwähnt sie überhaupt nicht, weder in zustimmendem noch in abweisendem Sinne. Ich muß daher annehmen, daß er die MṬ. für vollkommen wertlos hält zur Entscheidung der Streitfrage, worin ich ihm freilich durchaus nicht beipflichten kann. Offenbar hat ihn das kritische Studium des D. und M. allein so vollständig von der Unhaltbarkeit meiner Anschauungen überzeugt, daß die Würdigung anderer Quellen, welche zu ihren Gunsten sprechen könnten, ihm gar nicht mehr notwendig erschien.

Meine Aufgabe ist nun zu zeigen, daß trotz der von Fr. vorgebrachten Gegengründe der D. und der M. recht wohl auf ein Grundwerk, wie ich es angenommen habe, zurückgehen können. Ist diese Möglichkeit erwiesen, dann kann ich in aller Kürze rekapitulieren, was die in der MṬ. vertretene heimische Tradition über die Frage Positives uns mitteilt.

Ich gebe nun zunächst meinerseits gerne zu, daß ich Fr.'s Aufsatz mit ebensoviel Interesse wie Nutzen gelesen habe. Er ist mir eine sehr willkommene Ergänzung meiner eigenen Beobachtungen. Ich gebe weiter zu, daß im einzelnen meine Aufstellungen

---

1) Im folgenden gebrauche ich D. für Dīpavaṃsa; M. für Mahāvaṃsa; VfD. und VfM. für Verfasser des D., bezw. M.; Fr. für Franke, wobei eine folgende Zahl auf die Seite seines Aufsatzes in der WZKM. hinweist; Ggr. für mein Buch über D. und M.; Ak. für Aṭṭhakathā; Smp. für Samantapāsādikā (in Oldenberg's Vinayapiṭaka III, S. 283 ff.); MṬ. für Mahāvaṃsa Ṭīkā (meine Ausg. 1908).

da und dort durch Fr. eine Korrektur erfahren, daß manches unter einen neuen Gesichtswinkel gerückt wird. Aber in der Hauptsache, in der Frage nach dem Grundwerk von D. und M. und in allem, was damit zusammenhängt, stehe ich noch vollkommen auf meinem früheren Standpunkt. Ich darf wohl zugleich hinzufügen, daß auch Oldenberg, mit dem ich in Kopenhagen die einschlägigen Fragen durchzusprechen Gelegenheit hatte, die Theorie von dem Grundwerke der Ceylon-Epen durch Fr. nicht für erschüttert hält.

Zunächst stellt Fr. eine Liste von Gāthās und Gāthāstücken zusammen, die der VfD. einfach aus der kanonischen Literatur entlehnt hat. In der Aufstellung dieser sehr reichhaltigen Liste sehe ich einen unbedingten Fortschritt. Sie eröffnet uns in die Arbeitsweise des VfD. einen sehr interessanten Einblick. Freilich möchte ich betonen, daß mir nicht alle Parallelen von gleicher Beweiskraft zu sein scheinen.

Mit einer Gleichung wie *upajjhāyassa santike* D. 4, 42 d = *upajjhāyassa santikaṃ* Therag. 175 b (bei Fr. 211) ist wirklich nichts zu beweisen. Ebenso wenig mit einem Versschluß wie *ramaṇiyaṃ manoramaṃ* D. 9, 36 f, der bei Fr. 216 auf einen gleichlautenden Pāda des Suttanipāta zurückgeführt wird. Auf derselben Linie stehen Gleichungen wie *ayaṃ nāgo Mahodaro* D. 2, 29 b mit *ayaṃ nāgo mahiddhiko* Jāt. 543, G. 104 a, oder wie *buddhasetṭhassa pitthito* D. 2, 19 d mit *buddhasetṭhassa santike* und ähnlichen an verschiedenen Stellen des Kanons wiederkehrenden Wendungen (Fr. 207), oder wie *veyyāvaccaṃ karom' ahaṃ* D. 2, 46 d mit *v° karonti vā*, bezw. *v° karoti me* (Fr. 208). Andere Beispiele dieser Art sind *abbhutaṃ lomahaṃsanaṃ* D. 13, 35 b, *sabbe maṃ anugacchantu* D. 6, 76 e (= *sabbe maṃ anuvattanti* der angebl. Vorlage), *pattaṃ ādāya khattiyo* D. 6, 80 b (= *pattaṃ ādāya pacchato* der Vorl.), *ekamantaṃ upāvisi* D. 12, 52 b, oder vollends *idaṃ vacanaṃ abravi* D. 12, 29 d (Fr. 220, 214, 218).

Das alles sind Gemeinplätze, auf die jeder, der mit einer mäßigen Kenntnis des Pali ausgerüstet, an eine Komposition in dieser Sprache geht, von selbst verfallen wird. Auch Versschlüsse wie *Piyadassī mahāyaso* ergeben sich ohne weiteres bei dem gleichförmigen Rhythmus des Śloka. Eine gewisse Technik des Baues der Versausgänge wird überhaupt wohl das erste sein, was sich von selber herausbildet. Man sollte da nach meiner Meinung weniger von direkten Entlehnungen als von allgemeinen Reminiszenzen an die Lektüre sprechen.

Allein ich will nicht mit Fr. darüber rechten, wie weit er in den Vergleichungen gehen durfte. Es bleibt unter allen Umständen eine stattliche Reihe von Stellen übrig, die als unmittelbare Entlehnungen aus dem Kanon sich charakterisieren, die uns zeigen, wie mechanisch der VfD. gearbeitet hat, wie seine Leseerinnerungen ihm manchen tollen Streich spielten, und wie er ihnen zuliebe Grammatik und Metrik mißhandelte (Fr. 233 ff., 241 ff.). Es ist eine

hübsche Beobachtung, daß z. B. *disvā nisinnatherānaṃ* D. 12, 55 a mit seinem unsinnigen G. Pl. entstanden sei durch Reminiszenz an *disvā nisinnaṃ rājānaṃ* (Fr. 218, 238) oder der Pāda *sasamuddaṃ sapabbataṃ* in D. 17, 57, wo die beiden Worte grammatisch unrichtig auf den N. Sg. *pathavī* sich beziehen, in Anlehnung an einen gleichlautenden Pāda aus den Jāt., wo aber die Akkusative zu einem *pathaviṃ* gehören (Fr. 227, 239). Durch diese und ähnliche Beispiele hat Fr. mit Glück gezeigt, wie viele von den Fehlern des D. sich aus der Arbeitsweise seines Autors verstehen lassen. Es ist mir nur unverständlich, was sich aus alle dem gegen meine Theorie von der Entstehung des D. und des M. ergeben soll. Alle diese Beobachtungen erstrecken sich doch auf die Form, nicht auf den Stoff.

Daß der D. ein unbeholfenes Machwerk ist, daß er einen ersten Versuch darstellt, Pali als Kunstsprache zu handhaben, das ist von mir in meiner Schrift wiederholt betont worden (Ggr., S. 2, 4 usw.).

Es fragt sich nun: verträgt sich damit, trotz Fr.'s Ausführungen, die Annahme, daß der D. die Bearbeitung eines im wesentlichen aus Prosa bestehenden Grundwerkes ist? Ich glaube, recht gut. Woher sollte denn jemand, der im 4. Jahrh. an eine solche Aufgabe ging, sein sprachliches Material sich erholt haben als aus der kanonischen Literatur? Ich gebe Fr. auch darin recht, daß es vor allem die Stücke erzählenden Charakters waren, an die der VfD. sich anlehnte. Das liegt doch außerordentlich nahe. Ich unterschreibe Wort für Wort den Satz: „Zweifellos lebte der Dīp.-Verfasser sehr stark in den Ideenkreisen dieser Werke, und deren metrische Diktion war seinem Empfinden etwas sehr Vertrautes". Nun gut, damit erklärt sich auch, warum wir in seinem Übersetzungswerke so viele Anklänge an diese Literatur, vielfach sogar die Übernahme von ganzen Wendungen beobachten.

Denn das muß doch betont werden, daß es sich vor allem um die Entlehnung von Phrasen und Wendungen handelt. Die von Verszeilen oder ganzen Śloken ist dem gegenüber doch recht verschwindend. Ich habe mir dafür aus Fr. nur zwanzig Fälle notiert, und darunter befinden sich Verse wie 3, 50 *aniccā vata saṃkhārā* usw. oder 6, 57 *tevijjā iddhippattā* usw., die so oft zitiert werden, daß es gewiß nicht befremden könnte, wenn sie auch im Grundwerk gestanden hätten.

Eine Korrektur meiner Anschauungen kann ich nur in dem Punkt eintreten lassen, daß ich vielleicht die Zahl der aus dem Grundwerk direkt in den D. übergegangenen Verse jetzt geringer anschlage, als ich früher zu tun geneigt war. Immerhin glaube ich auch jetzt noch, daß es an solchen Versen nicht gefehlt hat. Ich bin geneigt, namentlich die Ggr. S. 8 ff. besprochenen Leit- und Memorialverse des D. dazu zu rechnen. Sie würden sich sonst schwer erklären lassen, verstehen sich aber sehr gut, wenn man sich vorstellt, daß sie im Grundwerk eine Art Überschrift dar-

stellten, der dann die Prosaerzählung unmittelbar folgte. Von anderen Versen, die dann auch in den M. übergingen, wird später die Rede sein. Bestimmtes läßt sich da aber natürlich nicht sagen; es ist eben ein Erklärungsversuch.

Mit meiner Beurteilung der von Fr. aufgefundenen Gleichungen ist dann auch die Alternative, die Fr. S. 239 Oldenberg und mir stellt, erledigt. In der schroffen Form, wie dies Fr. tut, braucht sie überhaupt nicht gestellt werden. Daß alle jene Gāthā-bruchstücke bereits im Grundwerk vorgekommen sein müßten, das lehne natürlich auch ich ab. Aber andrerseits sage ich auch nicht, daß der VfD. mit ihnen seine Versifikation der Aṭṭhakathā verbrämt habe. Gewiß war die eine oder die andere Phrase bloße Verbrämung. Im übrigen aber bildeten die entlehnten Wendungen einen Teil des sprachlichen Materials, mit dem der VfD. operierte. Ich betone: einen Teil. Denn ich habe mir durch mehrere Kapitel des D. probeweise alle die Verse und Versteile angestrichen, die nach Fr. entlehnt oder wiederholt sind, und habe gefunden, daß sie nicht ein Sechstel des ganzen ausmachen. Und dabei hat Fr. seine Grenzen doch sehr weit gezogen. Es bleibt also noch genug übrig, was vorläufig noch als geistiges Eigentum des VfD. zu gelten hat. Auch davon wird, das bin ich überzeugt, vieles noch entlehnt sein im Sinne Fr.'s. Es versteht sich das bei der Arbeitsweise des VfD. von selber.

Ich muß hier schließlich mit ein paar Worten auf das Prooemium des D. eingehen. Oldenberg hat vermutet, daß das Prooemium direkt aus dem Grundwerk entlehnt sei. Er stützt sich dabei auf die Tatsache, daß in der MṬ. eine Stanza (D. 1, 5) als aus der Ak. stammend, zwei (D. 1, 1 u. 4) als Aussprüche der *porāṇā* zitiert werden, und daß dann in gleichem Zusammenhang von der *porāṇaṭṭhakathā* geredet wird. Ich habe diese Ansicht akzeptiert, als einen „Hauptpfeiler" meiner Beweisführung, wie Fr. meint, habe ich sie indessen nie angesehen. Übrigens bin ich selbst immer der Anschauung gewesen, daß auch der D. mit unter den Sammelbegriff der *porāṇā* fällt. Es kann also aus ihm recht wohl unter dieser Angabe zitiert werden.

Fr. nimmt nun aber an, daß VfD. sich mit seinem Prooemium an den Buddhavaṃsa I. 79—81 angelehnt habe. In der Tat stimmen an beiden Stellen überein die Ausdrücke *pītipāmojjajananaṃ*, ferner *cittikatvā suṇotha* (D. °*nātha*) *me* und *sakkaccaṃ*. Hat also Fr. recht, dann würde die MṬ. ungenau zitiert haben, wenn sie das Prooemium als in der Aṭṭhakathā stehend bezeichnet[1]). Allein ich möchte doch noch auf eine Möglichkeit hinweisen, die Fr. entgangen zu sein scheint. Wäre denn nicht denkbar, daß jene Anlehnung an den Buddhav. schon in der Ak. stattgefunden

1) Ganz strikte sagt das die MṬ. allerdings nur von V. 5, der keinerlei Beziehungen zum Buddhav. aufweist.

hat? Freilich sagt Fr.: „Wenn man von irgend einer Stelle eines literarischen Werkes, das man ernst nehmen soll, eigenste Worte und Gedanken des Verfassers zu erwarten berechtigt ist, so ist es doch sicherlich diejenige, die das Programm gibt". Das ist ja wohl unsere Anschauung im allgemeinen, ob aber dem Inder nicht eine gelehrte Reminiszenz noch verlockender war, bleibe dahin gestellt. Tatsache ist, daß der VfM., der doch wohl ernst genommen werden darf, sich in seinem Prooemium wieder an das des D. (bezw. vielleicht der Ak.) anlehnt, und daß darnach für die historische Literatur in Ceylon überhaupt ein stereotypes Schema der Prooemien sich herausgebildet hat. Stets kehrt der Gedanke wieder, es sei der gleiche Gegenstand schon von andern (den Alten) in der Sīhala-Sprache behandelt worden, nun werde er (in besserer Form) in die Māgadha-Sprache übertragen (vgl. Thūpav. Str. 3; Dāṭhāv. 20; Hatthavanagallavihārav. Str. 4 usw.).

Fr. hält sich auch über die sprachlichen Mängel des Prooemiums des D. auf. Ich möchte da auf die Variante *narindāgamanāvāsaṃ*, welche die MṬ. in 1 e statt *narindāgamanaṃ vaṃsaṃ* bietet, hinweisen. Es bleibt abzuwarten, ob diese Variante eine Bestätigung findet; immerhin würden durch sie die meisten Schwierigkeiten beseitigt. Es bliebe nur noch in 1 b das *dhātu ca bodhiyāgamaṃ*, das ohne Zweifel statt *dhātuāgamanaṃ bodhiyāgamanaṃ ca* steht[1]).

Auf S. 246ff. stellt dann Fr. die Stellen zusammen, wo der VfD. sich selbst wiederholt. Soweit es sich da nun um zweimalige Darstellungen des gleichen Gegenstandes handelt, würde ich daraus geradezu folgern, daß bestimmte literarische Vorlagen vorhanden gewesen sein müssen, die in D. oder in seiner Quelle zusammengearbeitet worden sind. Ganz auszuscheiden haben die Selbstwiederholungen in der Königsgenealogie in Kap. 3. Sie lassen sich doch auf das allereinfachste damit erklären, daß eben schon im Grundwerk die Aufzählung in ganz formelhafter und stereotyper Weise geschah. Ich habe das (Ggr. S. 59—62) auch an der Hand der MṬ., die hier wieder aus der Ak. umfangreiche Anführungen bringt, wahrscheinlich zu machen versucht. Im übrigen bestätigen diese Selbstwiederholungen nur, was niemand bestreitet, daß nämlich der VfD. mit ziemlich dürftigen sprachlichen Kenntnissen an seine Aufgabe heranging. Die Sache liegt da, wie bei einem Schüleraufsatz, dessen Verfertiger eben nur über eine bestimmte Summe von Redensarten und Ausdrücken verfügt und über dieses Maß absolut nicht hinaus kommt.

Wenn aber Fr. aus den vielen Wiederholungen S. 246 die Schlußfolgerung zieht: „Wer in solcher Weise sich fort und fort wiederholt und Worte verschwendet, hat sachlich nicht viel zu sagen", so halte ich das für ganz unzutreffend. Es ist eben doch im D. die ganze Geschichte Ceylons von den legendären Anfängen

1) Also etwa wie bei uns „Pflanzen- und Tierreich" u. dgl.

bis auf Mahāsena behandelt. Hat ja doch, gerade nach Fr., Buddhaghosa seine ganze geschichtliche Einleitung zur Smp. nur aus dem D. abgeschrieben! Daß der D. im Abriß fast den ganzen Stoff enthält, den dann der M. in ausführlicher Fassung bringt, das zeigt ein Blick in meine Analyse der beiden Epen, die auch Fr. anzuerkennen die Freundlichkeit hatte. Ich meine sogar, der VfD. hätte uns sachlich weit mehr zu sagen gehabt, als er uns wirklich sagt. An Stoff hat es ihm durchaus nicht gemangelt. Eher dürfte er unter der Überfülle gelitten haben. Das zeigen wieder mit zwingender Deutlichkeit die sog. Memorialverse, die nach Art einer Inhaltsangabe ganze Erzählungen in Form von Stichworten wiedergeben. Vgl. 1, 29; 17, 3; 19, 2—3, bei Ggr. S. 8 ff. Warum der VfD. auf die Ausführung dieser Materialien verzichtete, das ist eine andere Frage. Es ist gar nicht unmöglich, daß der Grund eben in dem Mangel an sprachlicher Ausdrucksfähigkeit lag.

Nicht völlig klar ist mir, was Fr. aus den Strophen und Strophenteilen, die dem D. und dem M. gemeinsam sind, gegen die Existenz eines Grundwerkes ableiten möchte. Es ist auch gar nicht notwendig, alle diese Verse und Versteile bis in die Ak. zurückzuführen. Vielmehr erklärt sich ein guter Teil der Übereinstimmungen daraus ganz ungezwungen, daß der VfD. und der VfM. den gleichen Grundtext übersetzen. Daher auch wieder trotz der Übereinstimmung manche sprachliche Differenzen im Kleinen. Fr. S. 317 erklärt dies als die bewußte Absicht des VfM., den Wortlaut dessen, was er mit dem D. gemeinsam hat, nach Möglichkeit zu ändern. Wenn dies sein Prinzip gewesen wäre, woher dann doch die Wort für Wort identischen Strophen? Ich denke, meine Annahme ist doch wenigstens ebenso verständlich wie die Fr.'s. Es steht Möglichkeit gegen Möglichkeit.

Weiterhin ist zuzugeben, daß der VfM. den D. gekannt hat. Ich habe diese Möglichkeit immer offen gelassen, ja sogar gesagt, es wäre befremdlich, wenn er ihn nicht benützt hätte. Das konnte und mußte zu weiteren Ähnlichkeiten führen.

Indessen halte ich auch jetzt noch daran fest, daß gewisse gleichlautende Verse in der Tat aus der Ak. stammen. Es gilt das namentlich von solchen Versen, die sozusagen ein offizielles Gepräge tragen. Sie sind Ggr. S. 16—17 besprochen.

Zum Schluß behandelt Fr. S. 338 ff. die „Kongruenzen der Samantapāsādikā-Einleitung[1]) und des Dīpavaṃsa". Er ist der Meinung, daß Buddhaghosa einfach den D. ausgeschrieben habe, und begründet dies mit dem völlig parallelen Verlauf der Erzählung in Smp. und D., mit der Übereinstimmung auch des sprachlichen Ausdruckes, die sich in vielen Fällen beobachten lasse, und mit dem rhythmischen Fall, der häufig der Prosa der Smp.-Einleitung eigen sei, und der auf eine metrische Vorlage hinweise.

1) Bei Oldenberg, The Vinaya Piṭakaṃ III, S. 281 ff.

Wieder kann ich die Beweisführung nicht überzeugend finden. Daß Buddhaghosa den D. gekannt und benützt hat, steht ja ohnehin außer Zweifel. Er zitiert ihn ja sogar. Die Frage ist nur die, ob er n e b e n dem D. auch ein anderes Quellenwerk als Vorlage gehabt hat. Diese Frage kann aber natürlich nicht aus dem beantwortet werden, was D. und Smp-Einleitung gemeinsam haben. Vielmehr handelt es sich darum, ob die Smp.-Einleitung auch Stoff enthält, der im D. fehlt. Ist das der Fall und liegt der Stoff innerhalb des Rahmens der gleichen Überlieferung, so dürfen wir schließen, daß es zu Buddhaghosa's Zeit neben dem D. noch ein ausführlicheres Werk gegeben, das den nämlichen Gegenstand eingehender behandelte. Die M ö g l i c h k e i t — nur von einer solchen spreche ich zunächst — der Existenz eines Grundwerkes, aus dem der D., die Smp.-Einleitung und der gleichfalls ausführlichere M. schöpfen, wird uns dadurch wenigstens näher gerückt.

Solchen Stoff gibt es in der Tat. Die Unterschiede zwischen Smp.-Einleitung und dem D. sind nämlich doch nicht so geringfügig, wie es nach Fr.'s Worten: „Das eine und andere ist breiter oder skizzenhafter, auf der einen oder der anderen Seite ist etwas ausgelassen, hie und da ist eine Partie an eine andere Stelle gesetzt" dem erscheinen möchte, der nicht selber nachprüft.

Ich will das an ein paar Beispielen zeigen. Der D. 6, 32 ff. erzählt die Bekehrung des Asoka. Dieser erblickt vom Palaste aus den Mönch Nigrodha. Es folgt nun 35—41 eine Anzahl von ehrenden Beiwörtern des N., die sachlich nichts besagen. Es sind eben wieder Reminiszenzen an die Lektüre. Asoka (42 ff.) läßt nun den N. rufen und hört seine Predigt. Die gleiche Geschichte wird Smp. S. 301, 17 ff. erzählt. Aber hier fügt Buddhaghosa unmittelbar nach Nennung des Namens Nigrodha einen längeren Passus ein, der dem D. gegenüber stofflich etwas ganz neues bringt. Der Passus beginnt mit den charakteristischen Worten *ko panāyaṃ Nigrodho nāma* und erzählt die ganze Jugendgeschichte des N., die auch im M. 5, 40 ff. wiederkehrt. Ich denke, da ist das Problem doch nicht mit der einfachen Formel gelöst: Buddhaghosa hat lediglich den D. ausgeschrieben. Man muß doch fragen: aus welcher Quelle stammt nun dieser neue Stoff?

Oder weiter: woher hat die Smp. S. 300, 12 ff. die Legende von dem Nāgakönig Kāla, die gleichfalls im D. fehlt? Oder aus welcher Quelle stammt die Erzählung von der Bekehrung von Asoka's jüngerem Bruder Tissa (S. 307, 32—308, 32), die wieder im D. sich nicht findet? Oder woher rührt die Geschichte von den Rätselfragen (S. 323, 27 ff.), durch die Mahinda den Devānaṃpiyatissa prüft? Oder woher hat Buddhaghosa die Geschichte von dem Thera Kontiputtatissa (S. 306, 18 ff.), wo doch der D. nur eben die lakonische Notiz enthält *Kontiputtā ubho therā Tisso cāpi Sumittako | aṭṭhavassamhi 'sokassa parinibbiṃsu mahiddhikā?*

Dies führt mich auf solche Partien, wo zwar der D. eine kurze

Andeutung hat, die Smp.-Einleitung aber eine ausführliche Darstellung mit allerlei Einzelheiten bringt[1]).

Ich verweise z. B. auf die kurze Notiz D. 7, 49 c d *kārāpento pāṭimokkhaṃ amacco ariyānaṃ aghātayi.* Das erweitert Buddhaghosa zu der ausführlichen Erzählung (Smp. S. 307, 17—31 und 309, 3 ff.) von der Gewalttat, deren sich ein Beamter des Asoka gegen die Mönche schuldig machte. Auch der weitere, sehr eingehende Bericht über Vorgeschichte und Verlauf des Konzils unter Asoka fehlt im D. Das Erdbebenwunder, das in Smp. in allen Einzelheiten geschildert wird, ist im D. nur gestreift mit den Worten *pāṭihīraṃ karitvāna rañño kaṅkhaṃ vinodayi.* Es ist also nicht einmal gesagt, worin das Wunder bestand. In diesem Abschnitt findet sich übrigens auch eine Episode in der Smp., die sogar im M. fehlt: die Erzählung von dem Traum des Asoka vor dem Zusammentreffen mit dem Thera Moggaliputtatissa (S. 310, 12—18).

So viel dürfte nun doch unbestreitbar sein, daß im D., rein inhaltlich betrachtet, eine bestimmte geschichtliche oder sagenhafte Tradition über Ceylon von der Zeit Buddha's bis Ende des 3. Jahrh. n. Chr. vorliegt. Sollte das nun alles freie Erfindung des VfD. sein? Das ist doch gewiß unglaublich. Wenn aber der VfD. irgendwelches Material schon vorgefunden, so wird, mag er nun aus der mündlichen Überlieferung oder aus schriftlicher Aufzeichnung geschöpft haben, unter allen Umständen jene Tradition in eine ältere Zeit hinaufgerückt.

Und ähnliche Fragen tauchen auf in Bezug auf Smp.-Einleitung und M. für alle die Partien, die nicht aus dem D. genommen sein können. Und wie groß ist doch der Abstand zwischen dem D. und dem M., der z. B. aus einem Dutzend Versen des D. den ganzen umfangreichen Teil seines Werkes geschaffen hat, den ich das „Duṭṭhagāmaṇī-Epos" nenne (Ggr. S. 20 ff.). Haben da die Verfasser lediglich ihre Phantasie walten lassen? Haben sie den Stoff des D. aus der mündlichen Überlieferung ergänzt? Haben sie neben dem D. noch ein anderes Schriftwerk benützt, das den gleichen Gegenstand in ausführlicherer Fassung behandelte?

Die Möglichkeit der Existenz eines größeren Grundwerkes für D., Smp. und M. glaube ich nun doch erwiesen zu haben[2]). Fr.'s Einwände dagegen kann ich nicht stichhaltig finden. Wenn aber einer solchen Annahme kein irgendwie zwingender Grund entgegen steht, dann darf ich doch wohl auch von neuem mit Nachdruck auf die ganz bestimmten und klaren Mitteilungen der Mahāvaṃsa-Ṭīkā über die Frage hinweisen, und ich muß Fr. bitten, mir nun auch in diesen positiven Teil meiner Beweisführung zu folgen.

1) Übrigens zugleich wieder ein Zeichen daß der VfD. uns sachlich noch viel mehr zu bieten gehabt hätte, als er wirklich bietet.

2) In seiner Rezension meines Buches im Lit. Centralbl. 1906, No. 37 läßt Fr. selbst in dem Satz Sp. 1275, Z. 2 ff. diese Möglichkeit noch offen Er scheint aber inzwischen seinen vermittelnden Standpunkt aufgegeben zu haben.

Die MṬ. spricht sich an verschiedenen Stellen ganz klipp und klar über den Charakter des Grundwerkes aus. Sie bezeichnet es als *Sīhalaṭṭhakathā* oder als *Porāṇaṭṭhakathā*. Aus ersterem Namen ergibt sich, daß das Werk in altsinghalesischer Sprache verfaßt war. Es kann also nicht der D. damit gemeint sein. Daß der M. eine Übertragung in die Māgadha-Sprache ist und zwar unter gleichzeitiger Umwandlung in Verse, wird ebenfalls deutlich ausgesprochen. Auch ein genauer Sondertitel des Grundwerks wird wiederholt genannt: *porāṇako Sīhalaṭṭhakathāmahāvaṃso*. Man kann diesen Titel doch nicht anders übersetzen als „der alte Mahāvaṃsa der singhalesischen Aṭṭhakathā". Damit wird das Grundwerk unverkennbar als ein Bestandteil der ceylonesischen Kommentarliteratur zum Kanon charakterisiert, und zwar als ein Bestandteil chronikartigen Inhalts. Wir erfahren sogar, daß es die Chronik in der Fassung der Mönche des Mahāvihāra in Anurādhapura war, die in unseren M. übergegangen ist, und hören, daß es auch im Uttaravihāra einen ganz ähnlichen Mahāvaṃsa gab (Ggr. S. 47 ff.).

Die MṬ. bringt nun aber auch eine ganze Menge neuen Stoffes aus dem Grundwerke bei, das sie dann in der Regel kurzweg als *Aṭṭhakathā* zitiert. Nach den Zitaten muß das Quellenwerk umfaßt haben die Legende von den früheren Buddhas, die Geschichte des Gotama Buddha und seiner sagenhaften Besuche auf Ceylon, die große Königsgenealogie, die Geschichte von Vijaya und den auf ihn folgenden Königen. Auch die Geschichte des Asoka muß in ihm gestanden haben, vieles über die Regierung des Duṭṭhagāmaṇi und einiges wenigstens über die der späteren Fürsten.

Sollten nun alle diese Angaben auf purer Erfindung beruhen? Ich meine, das wäre eine Skepsis, die an die Leichtgläubigkeit größere Anforderungen stellt, als wenn man annimmt, daß der Verfasser der MṬ., der zwischen 1000 und 1250 gelebt hat (Ggr. S. 37), noch einen Einblick in die Quellenverhältnisse gehabt hat.

Aber noch mehr. Aus der Form verschiedener Anführungen der MṬ. geht, wie mir scheinen will, sogar hervor, daß der Verfasser der MṬ. das Grundwerk auch bei seinen Lesern noch als bekannt voraussetzt. Er weist auf dasselbe hin, in dem Sinne, daß man dort das weitere finden und sich über den Gegenstand eingehender informieren könne.

Ich führe ein paar dieser Stellen an.

M. 4, 37 wird von Kālāsoka erzählt, wie er infolge eines unheilvollen Traumes sehr niedergeschlagen war. Da kommt seine Schwester, die Nonne Nandā, ihn zu trösten. Nachdem nun die MṬ. das Wort *anāsavā* (Beiw. der Nandā in 39) durch *khīṇāsavā* erklärt hat, fährt sie fort: *tesaṃ vacanapaṭivacanaṃ pana Aṭṭhakathāyaṃ eva vuttaṃ* (S. 108, 7): Das hätte doch weder Sinn noch Zweck, wenn nicht damals das Grundwerk noch existiert hätte und zugänglich gewesen wäre.

Ähnliches findet sich in der Geschichte des Sīhabāhu M. 6, 10 ff.

Sīhabāhu fragt seine Mutter, warum sie und sein Vater, der Löwe, einander so unähnlich wären. Im M. heißt es nun: *sā sabbaṃ abravī tassa* „sie erzählte ihm alles". Die MṬ. paraphrasiert das durch *tassa, attano puttassa sā sabbaṃ taṃ pavattiṃ kathasīti attho.* Dann fährt sie fort: *taṃ ubhinnaṃ kathāsallāpaṃ Aṭṭhakathāya vuttanayena ñeyyaṃ* (S. 169, 20).

M. 5, 75 ff. ist davon die Rede, wie Asoka 60 000 Mönche zur Bewirtung in seinen Palast lädt. Das Wort *bhojetuṃ* wird dabei in der MṬ. durch *anto rājagehe eva nisīdāpetvā bhojanatthāya* erklärt, und weiter heißt es: *yaṃ etaṃ idha saṃkhittaṃ taṃ Aṭṭhakathāya vitthāretvā vuttaṃ, taṃ tato ñeyyaṃ* (S. 138, 33).

Wir haben also keinen Grund, an den Angaben der MṬ. zu zweifeln. Ihr Verfasser war noch in der Lage an der Hand einer inzwischen verloren gegangenen Literatur die Verhältnisse der Überlieferung zu überschauen und zu beurteilen. Jedenfalls halte ich es methodisch nicht für richtig, über solche bestimmte und präzise Angaben ohne jede Prüfung zur Tagesordnung überzugehen. Es hat sich herausgestellt, daß sie durchaus wahrscheinlich sind, daß sie mit dem, was wir an dem noch vorliegenden Material beobachten können, in vollem Einklange stehen, und daß sich keine stichhaltigen Einwände dagegen erheben lassen. Auch hier dürfte sich wieder der Wert der heimischen Tradition vollauf bestätigen.

Ich habe nur mit Widerstreben das Wort ergriffen. Allein Franke spricht bereits seine Anschauungen mit einer solchen Bestimmtheit aus[1]), daß der Anschein erweckt werden könnte, als sei die ganze Theorie von dem Quellenwerk des D. und M. längst eine abgetane Sache. Und von mir möchte man nach dem Grundsatz *qui tacet consentire videtur* annehmen, daß ich Franke's Versuch mich zu wiederlegen, als gelungen anerkenne, wenn ich geschwiegen hätte. Nein, der Dīpavaṃsa und die einheimische Überlieferung in Ceylon stehen — eine vernünftige Kritik ihres Inhalts als selbstverständlich vorausgesetzt — noch immer auf leidlich gesunden Füßen.

1) Im Journ. der Pali Text Soc. 1908, S. 1 sagt Fr. vom D. „the last-named work must be considered as standing unsupported on its own tottering feet"!

Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen.

Teil II: SN. III (Mahāvagga).

Von

R. Otto Franke.

III. **Mahāvagga** (Suttas 27—38. Strophen 405–765)[1].

III. 1 **Pabbajjāsutta** (Strophen 405–424).

Entspricht Mvu. II. 198 f.,* der Anfang Mvu. II. 166. 3, s. die hier unmittelbar folgende Parallele.

* Schon identifiziert von Windisch Māra und Buddha 316 ff. (Abh. philol.-hist. Kl. k. s. G. W. Bd. XV, Nr. IV, Lpz. 1895), v. Oldenburg JRAS. 1893. 340, Oldenberg ZDMG. 52. 662.

III. 1 1 (405) a+b *Pabbajjaṃ kittayissāmi yathā pabbaji* (B^{ai} °*jji*) *cakkhumā*

= Mvu. II. 166. 3 *Pravrajyāṃ kīrtayiṣyāmi yathā pravraji cakṣumāṃ.**

* Schon verglichen von v. Oldenburg JRAS. 1893, 340 und von Oldenberg ZDMG. 52, 662 Anm. 1.

III. 1 1 (405) c+d *yathā vīmaṃsamāno* (C^{b}B^{ai} *vi*°) *so pabbajjaṃ samarocayi* (d s. auch besonders)

z. T. anklingend an, z. T. =

Thīg. 322 a+b *Tattha viññātasaddhammo pabbajjaṃ samarocayi.*

III. 1 1 (405) d etc. (s. III. 1 1 (405) c+d) auch = C. III. 5 5 d, J. 507 29 d; und vgl. Ap. in ParDīp. V. 17 17 d. 93 27 b. 103 16 d. 131 29 d *pabbajjaṃ samarocayiṃ.* Dīp. VI. 17 b *pabbajjaṃ samarocayuṃ.*

III. 1 2 (406) a–c

Sambādho 'yaṃ (B^{ai} °*dhāyaṃ*) *gharāvāso rajassāyatanaṃ iti abbhokāso ca pabbajjā*

vgl. den Prosasatz z. B. von D. II. 41 *Sambādho gharāvāso rajo-patho, abbhokāso pabbajjā.**

* Verglichen von Windisch Māra und Buddha p. 246.

---

1) Von hier an sind auch die Parallelen des Nettipakaraṇa (abgekürzt Netti) und des Visuddhimagga eingetragen, letztere nach Warren-Lanman's alphabetisch geordneten Gāthā-Exzerpten daraus. Für die DhpA. wird nun auch H. C. Norman's Ausg. derselben London 1906 (PTS.) verglichen, die allerdings erst bis Dhp. 14 reicht.

III. 1 [3] ([407])[c] *vacīduccaritaṃ hitvā* = Dhp. [232 c].

III. 1 [3] ([407])[d] *ājīvaṃ parisodhayi* = DhpA. ed. PTS. I. 17 [3 d] (= Fausbøll 87; °*yī* Colombo-Ausg. 8 [3 d]).

III. 1 [4] ([408]) ff. entspricht Mvu. II. 198 f., s. oben.

Im Einzelnen:

III. 1 [4] ([408])[a+b] etc. (s. III. 1 [4] ([408])) vgl. auch MV. I. 24. 5 [a+b] etc., s. WZKM. XXIV.

III. 1 [4] ([408]) *Agamā* (B[ai] *āg*°) *Rājagahaṃ Buddho Magadhānaṃ Giribbajaṃ* ([a+b] und [b] s. auch bes.) *piṇḍāya abhihāresi ākiṇṇavaralakkhaṇo.*

: Mvu. II. 198. 3 + 4 *Gatvā ca so Rājagṛhaṃ Māgadhānāṃ girigahvare piṇḍāye* (C *piṇḍāya*) *abhisaresi ākīrṇavaralakṣaṇaḥ.*

III. 1 [4] ([408])[b] etc. (s. III. 1 [4] ([408])) vgl. MV. I. 24. 5 [b] etc., s. WZKM. XXIV.

III. 1 [5] ([409])
Tam addasā (B[ai] °*sa*) *Bimbisāro pāsādasmiṃ patiṭṭhito disvā lakkhaṇasampannaṃ*
imam atthaṃ abhāsatha ([d] s. auch besonders).

: Mvu. II. 198. 5 + 6 *Tam adṛśāsi prāsādāt*
Śreṇiyo Magadhādhipaḥ
prasannacitto dṛṣṭvā ca
amātyāṃ idam abravīt.

III. 1 [5] ([409])[d] etc. (s. III. 1 [5] ([409])) auch = SN. III. 1 [15] ([419])[d] (s. auch dort). Thag. [488 d] *imam atthaṃ abhāsatha.* Auch = [d] einer G. in Vm. IX. Thag. [630 d]. Dīp. XVI [5 d] *imaṃ atthaṃ abhāsatha.*
(An allen Stellen geht ein Absolutiv auf °*tvā* oder °*tvāna* unmittelbar oder mittelbar voran, das in Thag. [488 c] und Dīp. XVI [5 a] sogar fast identisch ist: *vilokctvā* und *avaloketvā*. In SN. III. 1 [15] ([419])[a] und Thag. [488 b] entspricht sich außerdem *sammodi* und *anumodi*).
Vgl. auch Thag. Einl. [8 d] *imaṃ atthaṃ abhāsisuṃ* (ebenfalls mit vorangehenden Absolutiven auf °*tvā*).

III. 1 [6] ([410])[a] etc. (s. III. 1 [6] ([410])) auch = J. 541 [20 a] *Imaṃ bhonto nisāmetha*, J. 547 [659 a] *idaṃ bhonto nisāmetha.* Und vgl. SN. III. 7 [15] ([562])[a] etc., s. dort.

III. 1 [6] ([410]) *Imaṃ bhonto nisāmetha* ([a] s. auch besonders)
. . . . . ([b] s. besonders)
caraṇena c'eva (C[b] *ce*, M *ca**) *sampanno* ([c] s. auch bes.)
yugamattañ (B[ai] *yugga*°) *ca pekkhati.* [bes.]

* Nach Windisch a. a. O. p. 247.

: Mvu. II. 198. 7+8 *Imaṃ bhavanto paśyantu*

. . . . . .

āroheṇa ca sampannaṃ (c s. auch bes.)
yugamātraṃ ca prekṣati.

III. 1 6 (410) b *abhirūpo brahā* (B ai *brahmā*) *suci* : B. X. 3 b *abhirūpo brahmāsuci.*

III. 1 6 (410) c vgl. Mil. 24 1 a *Caraṇena c'eva sampannaṃ.* Vgl. auch, namentlich zu Mvu. II. 198. 8 a (s. III. 1 6 (410)) SN. III. 1 10 (420) c *vaṇṇāroheṇa* (C k *vaṇṇa*°) *sampanno.*

III. 1 7 (411) a etc. (s. III. 1 7 (411)) = PV. IV. 3 41 c *ukkhitta-cakkhu satimā*, in der Version von ParDīp. III. 247 aber IV. 3 44 c *okkhittacakkhu* (S_1 S_2 B *ukkh*°) *satimā.* Ms. P (JPTS. 1904/5, p. 155) *okkhita*°.
Auch 9 (413) a+b vgl. PV. IV. 3 41 d+e etc., s. unten.

III. 1 7 (411) *Okkhittacakkhu satimā* (a s. auch besonders)
nāyaṃ nīcakulā-m-iva
rājadūtā vidhāvantu (B ai *bhidhā*°, M *bhidhāvanti*)*
kuhiṃ bhikkhu gamissati (d s. auch besonders).

* Nach Windisch a. a. O. p. 247, der da in den Text gesetzt hat *rājadhūtā vidhāvantu.*

: Mvu. II. 198. 9+10 *Utkṣiptacakṣur medhāvī*
nāyam ūnakulodito
rājadūtānubandhantu
kahiṃ vāsam upeṣyati.

III. 1 7 (411) d etc. (s. III. 1 7 (411)) vgl. auch III. 1 8 (412) c etc., s. dort.

III. 1 8 (412) *T'e pesitā rājadūtā*
piṭṭhito anubandhisuṃ (C b °*dhiṃsu*, B a °*dhisu* corr. zu °*dhiṃsu*, B i °*dhisu*)
kuhiṃ gamissati bhikkhu (c und c+d s. auch bes.)
katthavāso bhavissati (c+d s. auch besonders)

: Mvu. II. 198. 11+12
Tato taṃ saṃdiśitā (C *saṃdiṣṭo*, B *saṃdiśato*) *dūtā*
pṛṣṭhato anubandhiṣu (b s. auch besonders)
gamiṣyati kahiṃ bhikṣuḥ
kahiṃ vāsam upeṣyati.
11 b vgl. auch Mvu. III. 294. 19 a *pṛṣṭhato anubandheti.*

III. 1 8 (412) c etc. (s. III. 1 7 (411) d) etc.

III. 1 8 (412) c+d etc. (s. III. 1 8 (412)) vgl. PV. III. 1 1 e+f
kuhiṃ gamissasi petaṃ (B °*ti peto*)
kattha vāso bhavissati,
in der Version ParDīp. III. 169 aber
kuhiṃ gamissasi (C °*ti*) *peta* (C °*to*, S_1 S_2 °*taṃ*)
kattha vāso bhavissati.

III. 1 9 (413) a+b *Sapadānañ caramāno guttadvāro susaṃvuto* (b s. auch besonders)

vgl. PV. IV. 3. $^{41\,d+e}$ *guttadvāro susaṃvuto*
sapadānaṃ caramāno,
in der Version ParDīp. III. 249 aber
IV. 3 $^{44\,d+e}$ *guttadvāro* (S_2 °*dvāre*, S_1 °*dvāresu*) *susaṃvuto*
sapadānaṃ caramāno.
S. auch oben III. 1 ^{7} (^{411})^{a}.

III. 1 ^{9} (^{413})^{b} etc. (s. III. 1 ^{9} (^{413})$^{a+b}$) auch = Thag. $^{116\,b}$. $^{579\,d}$. $^{890\,b}$. (Thag. ^{579} ist außerdem durch *sapadānaṃ* in ^{b} mit SN. III. 1 ^{9} (^{413})^{a} verbunden, mit Thag. ^{116} durch das Absolutiv auf °*itvāna*, mit Thag. ^{890} durch Identität der ganzen G. außer ^{a}; Thag. ^{579} durch *piṇḍikāya* in ^{c} mit *piṇḍāya* von PV. a. a. O. ^{b}.)

Vgl. auch Mil. 343 $^{3\,b}$ *guttadvārā susaṃvutā* (wo außerdem in ^{a} *okkhittacakkhū* dem *ukkhittacakkhu* von PV. a. a. O. ^{c} und *okkhittacakkhu* von SN. III. 1 ^{7} (^{411})^{a} entspricht).

III. 1 ^{9} (^{413})^{d} *sampajāno patissato* (B^{i} *satimato*) = It. 17 ^{d} *sampajāno patissato* (M *pati*°).

Thag. $^{20\,d}$. $^{59\,d}$. $^{196\,d}$. $^{607\,d}$. $^{655\,d}$. $^{686\,d}$. $^{1002\,d}$. $^{1058\,d}$ *sampajāno patissato*. (Thag. ^{20} ist außerdem durch *maraṇe* in ^{a} mit *maraṇaṃ* von Thag. $^{196\,a = 607\,a = 655\,a = 686\,a = 1002\,a}$ verknüpft, und durch *nikkhipissāmi* in ^{c} mit *nikkhipissaṃ* von Thag. $^{1002\,c}$; Thag. ^{196} ist ganz identisch mit Thag. ^{607} etc. und zu drei viertel mit ^{1002}; Thag. $^{607+606 = 655+654 = 686+685}$ fast ganz = Thag. $^{1002+1003}$.)

Mil. 45 $^{2\,d}$ *sampajāno patissato* (überhaupt beide G.s = Thag. $^{606+607}$ etc).

D. XXI. 2. 8 $^{8\,d}$ *sampajāno patissato* = S. XXII. 95. 15 $^{6\,d}$ (III. 143).

Dutr. A ^{2} Schluß-Stück, letzter Pāda *sa(bra)ɲano pratismato*.

Mvu. II. 359. 6 ^{b} *saṃprajānapratismṛto*.

Vgl. auch VV. 21 ^{11} (II. 4 $^{10\,b}$) *sampajānā patissatā*. (Falls in Dutr. der Schluß des vorangehenden Pāda wirklich . *lana* zu lesen ist, ist er vielleicht mit dem vorangehenden Pāda von VV. *Pahūtakatakalyāṇā* zu vergleichen.)

Vgl. ferner Thīg. $^{85\,d}$ *saṃpajānā* (C *samp*°) *satīmatī* (BCLP *sati*°, BLPS °*matā*, C °*mati*).

(Auch ^{c} *nikkhipissām' imaṃ dehaṃ* zusammengehörig mit Thag. $^{20\,c}$ *sandehaṃ* (sic) *nikkhipissāmi* und $^{1002\,c}$ *nikkhipissaṃ imaṃ kāyaṃ*.)

III. 1 ^{10} (^{414})^{a} etc. (s. III. 1 ^{10} (^{414})) auch = SN. III. 11 ^{30} (^{708})^{a} etc., s. dort. (Außerdem sind die folgenden Pādas durch *muni* und *abhihāresi* : *abhihāraye* verknüpft.)

III. 1 ^{10} (^{414})^{a} v. l. M (s. III. 1 ^{10} (^{414})^{a}) vgl. Ap. in ParDīp. V. 39 $^{1\,a}$ v. l. A *Piṇḍacāraṃ* (Text °*pātaṃ*) *carantassa*. Dīp. XIV. $^{9\,c}$. $^{15\,c}$. $^{42\,c}$. $^{52\,a}$ *Piṇḍacāraṃ caramāno*.

III. 1 [10] ([414]) *Sa* (M om.*) *piṇḍacāraṃ* (B[ai] °*ḍā*°) *caritvā* (B[ai] M* °*tvāna*) ([a] s. auch besonders)
nikkhamma nagarā (C[kb] *naṅga*°) *muni*
Paṇḍavaṃ abhihāresi etthavāso bhavissati.

* Nach Windisch a. a. O. p. 247.

: Mvu. II. 198. 13 + 14
Piṇḍāye cāraṃ (C *Piṇḍācāraṃ*) *caritvāna*
niṣkramye nagarān muniḥ
Pāṇḍavaṃ abhisaresi atra vāso bhaviṣyati.

III. 1 [11] ([415]) *Disvāna vāsūpagataṃ* (B[ai] *vāsu*°)
tato dūtā upāvisuṃ (B[i] °*viṃsu*)
eko ca dūto āgantvā (B[ai] °*ṃtvā*, M *tesu eko va āgantvā**)
rājino paṭivedayi (C[k]B[a] °*dasi*).

* Nach Windisch a. a. O. p. 248.

: Mvu. II. 198. 15 + 16
Jñātvā ca vāsopagataṃ eko dūto upāviśat
aparo kṣipram āgamya rājño ārocaye tadā.
Zu Mvu. Z. 16 [b] vgl. Ap. in ParDīp. V. 132 [45 d] *rañño ārocayiṃ tadā.*
S. auch zu III. 1 [12] ([416]) [c].

III. 1 [12] ([416]) *Esa bhikkhu mahārāja*
Paṇḍavassa puratthato (B[a] *purakkhato*, B[i] *pū-rakkhato*, M *purekkhato**)
nisinno vyagghusabho (B[ai] *bya*°) *va*
sīho va giriyabbhare ([d] s. auch besonders).

* Nach Windisch a. a. O. p. 248.

: Mvu. II. 198. 17 + 18[a] + 20[a] *Eṣa bhikṣuḥ mahārāja*
Pāṇḍavasmiṃ purastataḥ (C °*skṛtaḥ*)
niṣaṇṇo vṛkṣamūlasmiṃ . . .
siṃhaṃ vā giridurgasmiṃ.
Zu Mvu. Z. 18[a] vgl. Ap. in ParDīp. V. 132 [53 a] *Nisinno rukkhamūlamhi.*
(Außerdem verknüpft durch *bhikkhu* Ap. a. a. O. [58 c] und *bhikṣuḥ* Mvu. Z. 17[a].) S. schon oben zu SN. III. 1 [11] ([415]).

III. 1 [12] ([416]) [d] etc. (s. III. 1 [12] ([416])) = Thag. [1081 d]. Dīp. V [75 d].
Vgl. auch Mvu. III. 384. 19 [b] *siṃho va girikandare.*

III. 1 [13] ([417]) [a] s. SN. I. 11 [10] ([202]) [a].

III. 1 [13] ([417]) [c] *taramānarūpo niyyāsi* vgl.
Mvu. II. 198. 21 [a] *Tato ca rājā tvaramāno*
+ 199. 6 [a] *Tato ca niryāti rājā.*
Vgl. auch J. 530 [2 c] *taramānarūpo niyyāhi* (B[d] *niyyāti*).
J. 528 [1 e] *taramānarūpo gaṇhāsi.*
J. 454 [2 c] *taramānarūpo vuṭṭhāsi.*

III. 1 [14] ([418]) + [15] ([419]) [a+b] *Sa yānabhūmiṃ yāyitvā*
yānā oruyha (C[k]B[i] *orū*°) *khattiyo*

pattiko (B[a] °*iyo* corr. zu °*iyā*, M °*iyā**) *upasaṃkamma* (B[ai] °*saṅk*°) *āsajja naṃ upāvisi.*
Nisajja rājā sammodi (14 (418) d + 15 (419) a s. auch besonders) *kathaṃ sārāṇiyaṃ* (C[b] °*ṇi*°, B[ai] *sāra*°) *tato.*

* Nach Windisch a. a. O. p. 248.

vgl. J. 544 28 a+b+d+26 a+b *So muhuttaṃ va yāyitvā*
yānā oruyha khattiyo
. . . . . .
patti Guṇam upāgami.
Nisajja rājā sammodi
kathaṃ sārāṇiyaṃ tato.

Vgl. auch die nächste Nummer.

III. 1 14 (418) b+c+d + 15 (419) b (s. die vorige Nummer)
vgl. auch Mvu. II. 199. 8 + 9 + 10 a *Yānāto otaritvāna*
padasā upasaṃkrame
sārāyaṇīṃ (B °*ṇī*, C °*ṇiyaṃ*) *kathāṃ kṛtvā*
ekamante upāviśi.
Niṣadya (C *niṣīdya*) *pramukho rājā.*

III. 1 14 (418) d + 15 (419) a etc. (s. III. 1 14 (418) + 15 (419) a+b)
vgl. Dīp. XII 52 b+c = Smp. in Vin. III. 323. Z. 16 b + 17 a
ekamantaṃ upāvisi
nisajja rājā sammodi.

III. 1 15 (419) d etc. (s. III. 1 5 (409) d) vgl. Mvu. II. 199. 10 b
bodhisattvam adhyabhāṣati.

III. 1 16 (420) a+b *Yuvā ca daharo cāsi* (B[ai] *cāpi*)
paṭhamuppattiyā (B[ai] °*ttito*, M °*ttiko**) *susu*

* Nach Windisch a. a. O. p. 249.

= J. 538 95 a+b *Yuvā ca daharo cāsi paṭhamuppattito susu.*
Vgl. J. 373 3 a+b *Daharo c'asi dummedha paṭhamuppattito susu.*

III. 1 16 (420) c s. oben zu III. 1 6 (410) c.

III. 1 17 (421) c+d *dadāmi bhoge bhuñjassu*
jātiṃ c'akkhāhi (B[a] M* *akkhāhi*, B[i] *akkhāti*) *pucchito.*

* Nach Windisch a. a. O. p. 249.

= Mvu. II. 199. 12 *dadāmi bhogāṃ bhuṃjāhi* (C *bhuṃjehi*)
jātiṃ (C *jātiṃ*) *cākhyāhi pṛcchito.*

III. 1 18 (422) *Ujuṃ janapado* (C[kb] *jā*°) *rāja* (B[ai] °*jā*)
Himavantassa passato (b s. auch besonders)
dhanaviriyena sampanno
Kosalesu (B[ai] M* °*lassa*) *niketino* (d s. auch bes.).

* Nach Windisch a. a. O. p. 249.

: Mvu. II. 199. 14 + 15
Nijajanapado rāja (BC °*jā*)
Himavantasya pārśvataḥ
dhanavīryeṇa sampanno
Kośaleṣu nivāsito (C °*vāśino*, B °*vāsino*)*

* Windisch a. a. O. p. 318 hat *nivāsino* adoptiert.

III. 1 [18] ([422])[b] etc. (s. III. 1 [18] ([422])) auch = PV. IV. 6 [1b].

III. 1 [18] ([422])[d] etc. (s. III. 1 [18] ([422])) vgl. J. 385 [6b] *Kosalassa niketave.*

III. 1 [19] ([423]) *Ādiccā* (B[ai] M* °*cco*) *nāma gottena*
Sākiyā (M °*yo**) *nāma jātiyā*
tamhā kulā pabbajito (B[a] °*jji*°, C[k] °*ja*°, C[b] *sabbajito*) *'mhi rāja* (B[ai] M* om. *rāja*)
na kāme abhipatthayaṃ (B[ai] °*ye*) ([d] s. auch bes.).

* Nach Windisch a. a. O. p. 249.

: Mvu. II. 199. 16+17 *Ādityo* (C °*tya*) *nāma gotreṇa*
Śākiyo nāma jātiye
tato kulā pravrajito haṃ (BC *ham asmiṃ rāja*)
na kāmāṃ abhiprārthaye (BC °*ayāmi*).

III. 1 [19] ([423])[d] etc. (s. III. 1 [19] ([423])) vgl. J. 538 [29d]. 543 [83d]
na kāme abhipatthaye (außerdem geht in J. 538 [29c] *pabbajito* voraus wie in SN., und in J. 543 *pabbajissāmi*).

III. 1 [20] ([424])[a+b]
Kāmesv ādīnavaṃ (B[i] *ādīna*-, M *Kame tv ādīnavaṃ**) *disvā*
nekkhammaṃ (M *nikkh*°*, B[a] *nikkhamma*) *daṭṭhu* (B[a] *duṭhuṃ*, B[i] *daṭhuṃ*) *khemato*
([b] s. auch besonders).

* Nach Windisch a. a. O. p. 250.

= Thag. [458a+b] *kāmesv ādīnavaṃ disvā*
nekkhammaṃ (ABC *nikkh*°) *daṭṭhu khemato.*

: Thīg. [226a+b] *kāmesv ādīnavaṃ* (so die Mss.) *disvā*
nekkhammaṃ (BLPS *nikkh*°) *daḷhakhemato*
(BCP *daḷu*°, S *daṭṭhu*°)*.

* Beide Parallelen schon von Fausbøll SN. p. XVII festgestellt.

III. 1 [20] ([424])[b] etc. (s. III. 1 [20] ([424])[a+b]) auch = SN. V. 12 [8] ([1098])[b]
nekkhammaṃ daṭṭhu (B[ai] °*uṃ*) *khemato.*

A. III. 39. 2 [8f] (I. 147) *nekkhammaṃ* (D *ni*°, Ph *nikkhamme*)
daṭṭhu khemato
= A. V. 47. 8 [8f] (III. 75), ohne die vv. ll.

III. 1 [20] ([424])[c] *padhānāya* (B[i] *pathā*°) *gamissāmi*
: Mvu. II. 199. 18[a] *prahāṇāya gamiṣyāmi.*

III. 2 **Padhānasutta** (Strophen [425–449]).

Entspricht Mvu. II. 238 ff. LV. XVIII.*

* Diese Parallelen behandelt von Windisch Māra und Buddha p. 3 ff. und 322 ff. SN. und LV. schon verglichen von Fausbøll SN. p. XVII.

Im Einzelnen:

III. 2 [1] ([425])
Tam (B[ai] *Taṃ*) *maṃ padhānapahitattaṃ* (B[ai] *padhāpahi*°)
nadiṃ (B[a] *nadin*, C[b] *nandiṃ*, C[k] *nadi*) *Nerañjaram*
(B[ai] °*rañc*°) *pati* ([b] s. auch besonders)

viparakkamma jhāyantaṃ (B^{i} *jjhā*°)
yogakkhemassa pattiyā (d s. auch besonders).
: Mvu. II. 238. 4^{b} *prahāṇaṃ prahitaṃ mayā*
+ Mss. BC *nadīnairaṃjanā*
+ 5 *parikrāmya vyāyamantaṃ*
uttamārthasya prāptaye.
: LV. XVIII 1^{d} *yatra Nairañjanā nadī*
+ 2 *Prahāṇāyodyataṃ tatra . . . . . .*
parākramantaṃ vīryeṇa yogakṣemasya prāptaye.

III. 2 1 (425)^{b} etc. (s. III. 2 1 (425)) auch
= Thīg. 306^{b} *nadiṃ* (BLP °*i*, CS °*ī*) *Nerañjaraṃ* (P °*ṃj*°, C 1. Hd., L °*ñc*°) *pati* (S °*ī*)
Thīg. 309^{b} *nadiṃ* (LS *nadī*, CP *nadi*) *Nerañjaraṃ pati* (S *patī*).
(In Thīg. 306 klingt außerdem ^{c} *sabbadukkhappahānāya* an *padhānāya* von SN. 424^{c} an.)
Vgl. auch Thag. 340^{b} *nadiṃ Nerañjaraṃ agā.*

III. 2 1 (425)^{d} etc. (s. III. 2 1 (425)) auch = A. IV. 37. 6 2^{d} (II. 40) *yogakkhemassa pattiyā* =
It. 107 1^{d} v. l. BCPPa. Thag. 171^{b}. Thīg. 8^{d}. 211^{d}. J. 55^{b}. 56^{d}. 156 2^{d}. (Die Stellen A., Thag., Thīg. und J. sind außerdem alle unter sich noch durch das Wort *dhamma* verknüpft.)

III. 2 2 (426) *Namucī* (C^{k} *Namūci*, B^{ai} °*muci*) *karuṇaṃ vācaṃ*
bhāsamāno (B^{i} *bhassa*°) *upāgami*
kiso (C^{b} B^{i} *kiṃso*) *tvam asi dubbaṇṇo* (^{c} s. auch bes.)
santike maraṇan (B^{ai} °*ṇaṃ*) *tava* (^{d} s. auch besonders).
: Mvu. II. 238. 6+7 *Namuci karuṇāṃ vācaṃ*
bhāṣamāṇa ihāgamat
kṛśo tvam asi durvarṇo
santike maraṇaṃ tava.
LV. XVIII 3a+b *Namucir madhurāṃ vācaṃ*
bhāṣamāṇo (AB °*mānā*, k °*ṇa*) *upāgamat*
+ 5a+b *kṛśo vivarṇo dīnas tvaṃ* (Sk *tvam*, H *tvām*)
antike maraṇaṃ tava.

III. 2 2 (426)^{c} etc. (s. III. 2 2 (426)) vgl. auch J. 394 1^{d} *kiso tvam asi vāyasa* und (namentlich LV.) SN. III. 8 12 (585)^{a} *kiso vivaṇṇo bhavati* = J. 461 8^{a}.

III. 2 2 (426)^{d} etc. (s. III. 2 2 (426)) vgl. VV. 63 10^{a} (V. 13 10^{a}) *Santike maraṇaṃ tuyhaṃ* = J. 547 4^{a}.

III. 2 3 (427) *Sahassabhāgo maraṇassa ekaṃso tava jīvitaṃ*
jīva bho (C^{b} *jīvaṃcho*, C^{b} [? sic] *jīvaṃho*, B^{a} *jīvabho*, B^{i} *jīvite*)* *jīvitaṃ seyyo*
jīvaṃ puññāni kāhasi.

* Das Mandalay-Ms. hat *jīvato* nach Windisch a. a. O. p. 4.

Vgl. Mvu. II. 238. 8 + 9
Saṃhara mahāprahāṇaṃ na āśā tuhya jivite
jivitaṃ te hitaṃ śreṣthaṃ
jivan puṇyāni kāhisi.
LV. XVIII [4a+b + 5c+d] (261. 8 + 11)
Jivato jivitaṃ śreyo
jivan dharmaṃ cariṣyasi.
sahasrabhāge maraṇaṃ
ekabhāge ca jivitaṃ.

III. 2 [1] (428) *Carato ca* (fehlt im Mandalay-Ms.*) *te brahmacariyaṃ*
aggihuttañ (B °*ttaṃ*) *ca jūhato*
pahūtaṃ (C[kb] *bahū°*, B[aj] *bahu°*) *cīyate* (B[a] *ciyya°*, B[i] *ciya°*, C[kb] *viyya°*) *puññaṃ*
kiṃ padhānena kāhasi.

* Nach Windisch a. a. O. p. 4.

: Mvu. II. 238. 11 + 12 *Carantena brahmacaryaṃ*
agnihotraṃ ca juhvatā (C °*taḥ*, B °*to*)
anantaṃ jāyate puṇyaṃ
kiṃ prahāṇena kāhisi.

LV. XVIII [6] (261. 12 + 13)
Dadataḥ (Sk *dada taṃ*) *satataṃ dānaṃ*
agnihotraṃ ca (k *ahorātrañ ca*) *juhvataḥ* (k °*te*, L °*tan*)
bhaviṣyati mahat puṇyaṃ
kiṃ prahāṇe kariṣyasi.

III. 2 [5] (429) *Dugge maggo padhānāya*
dukkaro durabhisambhavo (B[aj] °*saṃ°*) (b s. auch besonders)
imā gāthā bhaṇaṃ Māro aṭṭhā Buddhassa santike.

Vgl. Mvu. II. 238. 13 + 14
Dūraṃ (BC *duraṃ*) *āśā* prahāṇasya*
duṣkaraṃ durabhisaṃbhuṇaṃ
imāṃ vācāṃ bhaṇe Māro
Bodhisatvasya santike.

* Windisch a. a. O. p. 323 restituiert vielmehr (*Durgo mārgaḥ*).

14 : II. 405. 17
imāṃ gāthāṃ bhaṇe Māro
Bodhisatvasya santike.

LV. XVIII [7] (261. 14 + 15)
Duḥkhaṃ mārgaṃ (α °*kha* °*ga*, σk °*kho*, BHk *mārgaḥ*) *prahāṇasya*
duṣkaraṃ cittanigrahaṃ (σk °*raś* °*haḥ*)
imāṃ vācaṃ tadā Māro
Bodhisattvam athābravīt.

III. 2 [5] (429)[b] etc. (s. III. 2 [5] (429)) vgl. auch SN. III. 11 [23] (701)[b] etc. (s. dort) und J. 546 [73b. 78b. 81b.] (VI. 439 f.) *dukkaraṃ durabhisambhavaṃ.*

J. 542 $^{33\,a+b}$ = $^{48\,a+b}$. $^{65\,a+b}$ . . . . . *dukkaraṃ durabbhisambhavaṃ* c'etaṃ.*

* In $^{65\,b}$ Druckfehler *durabhisambhaṃ.*

III. 2 ^{6} (^{430}) *Taṃ tathāvādinaṃ Māraṃ*
Bhagavā etad abravi (C^{b} *abrūvi*)
pamattabandhu pāpima (^{c} s. auch besonders)
yen' atthena (B^{i} *ettena*) *idhāgato.*

: Mvu. II. 238. 15 + 16 *Taṃ tathā idāniṃ Māraṃ*
Bodhisatvo 'dhyabhāṣata
kṛṣṇabandhu pāpīmaṃ nāhaṃ
puṇyārthiko ihāgataḥ.

II. 405. 18 + 19 *Tathāvādinaṃ ca Māraṃ*
Bodhisatvo dhyabhāṣati
pramattabuddhi (BC °*baddha*) *pāpīmaṃ*
kasya (BC *svena*) *arthaṃ ihāgataḥ.*

LV. XVIII ^{8} *Taṃ tathāvādinaṃ Māraṃ*
Bodhisattvas tato 'bravīt
pramattabandho pāpīyaṃ (ṣk °*yāṃ*)
svenārthena tvam āgataḥ.

III. 2 ^{6} (^{430}) ^{c} etc. (s. III. 2 ^{6} (^{430})) = S. V. 1. 6 $^{1\,c}$ (I. 128) *pamattabandhu pāpima.*

III. 2 ^{7} (^{431}) *Aṇumattena* (C^{b} *anu°*, B^{ai} *anumatto*, Mandalay-Ms. *aṇumatto**) *pi puññena*
attho mayhaṃ na vijjati (^{b} s. auch besonders)
yesañ ca attho puññānaṃ (B^{ai} u. Mandalay-Ms.* *puññena*)
te Māro vattum arahati.

* Nach Windisch a. a. O. p. 5.

: Mvu. II. 238. 17 + 18
Aṇumātraiḥ (C *Anumātrair*) *puṇyaiḥ*
artho mahyaṃ [*Māra**] *na vidyati*
yeṣāṃ tu artho puṇyehi
*kathaṃ tāṃ Māra na vadesi**.*

* Von Senart hinzugefügt.
** Senart hat dafür *vadyasi* eingesetzt.

LV. XVIII ^{9} *Anumātraṃ* (k *aṇu°*) *hi me puṇyair*
artho Māra na vidyate
artho yeṣāṃ tu puṇyena
tān evaṃ vaktum arhasi.

III. 2 ^{7} (^{431}) ^{b} etc. (s. III. 2 ^{7} (^{431})) = J. 532 $^{9\,d}$ *attho mayhaṃ na vijjati.*

III. 2 ^{8} (^{432}) $^{a+b}$ *Atthi saddhā tato* (B^{a} und Mandalay-Ms.* *tapo*, B^{i} *tappo*) *viriyaṃ*
paññā ca mama vijjati.

* Windisch a. a. O. p. 5.

vgl. Mvu. II. 239. 9 *Asti cchando ca vīryaṃ ca*
prajñā ca mama vidyati.
9[b] vgl. auch II. 249. 19[b] *prajñā ca te*
na vidyate.

LV. XVIII [14] *Asti chandaṃ* (Sk *chandas*) *tathā vīryaṃ*
prajñāpi mama vidyate.

III. 2 [9] ([433]) *Nadīnam api* (C[kb] *pi*) *sotāni*
ayaṃ vāto visosaye (C[k] *vise*°)
kiñi ca (B[ai] *kica*, C[kb] und Mandalay-Ms.* *kiñci*) *me*
pahitattassa (C[k] *pi*°, C[b] *pi*° korr. zu *pa*°)
lohitaṃ n'ūpasussaye (C[b] B[ai] *nu*°).

* Windisch a. a. O. p. 6.

: Mvu. II. 239. 1 + 2 *Nadīnām api śrotāṃsi*
ayaṃ vāto va śoṣayet (C *praśo*°)*
kiṃ mama prahitātmasya
śoṇitaṃ nopaśoṣaye.

* Windisch a. a. O. p. 324 stellt *viśoṣayet* her.

LV. XVIII [11] *Śrotāṃsy api nadīnāṃ hi*
vāyur eṣa (Sk *eva*) *viśoṣayet*
kiṃ punaḥ śoṣayet kāyaṃ
śonitaṃ (k *śoṇita*) *prahitātmanāṃ.*

III. 2 [10] ([434]) *Lohite sussamānamhi*
pittaṃ (B[ai] *pitta-*) *semhañ ca sussati* (B[ai] *sussayati*) ([b] s. auch besonders)
maṃsesu khīyamānesu
bhiyyo (C[k] *bhīyyo*, B[a] *bhiyo*) *cittaṃ pasīdati*
([d] s. auch besonders)
bhiyyo (C[k] *bhīyyo*) *sati ca paññā ca*
samādhi mama tiṭṭhati.

: Mvu. II. 239. 3 + 5 + 6
Śarīraṃ upaśuṣyati* (C °*śuṣyanti*, B °*tuṣyanti*)
pittaṃ śleṣmaṃ ca vātajaṃ
Mānsehi kṣīyamāṇehi
bhūyo cittaṃ prasīdati
bhūyo smṛti ca vīryaṃ ca
samādhi cāvatiṣṭhati.

* Windisch a. a. O. p. 324 hat *Śarīre upaśuṣyanti.*

LV. XVIII [12] (362. 3—5)
Śonite (*Śoṇite* k und Windisch*) *tu viśuṣke vai*
tato māṃsaṃ viśuṣyati
māṃseṣu kṣīyamāṇeṣu (°*māṇeṣu* k und Windisch*)
bhūyaś cittaṃ prasīdati
bhūyaś chandaś ca vīryaṃ (SH *vīryyaś*, Windisch °*yañ**) *ca*
samādhiś cāvatiṣṭhate.

* a. a. O. p. 6.

III. 2 [10] ([434])[b] etc. (s. III. 2 [10] ([434])) vgl. SN. I. 11 [6] ([108])[c] etc., s. dort.

Vgl. auch S. XXXVI. 21. 13[a] (IV. 231) *Pittaṃ semhaṃ ca vāto ca*; namentlich Mvu. II. 239. 3[b] ist damit verwandt.

III. 2 [10] ([434])[d] etc. (s. III. 2 [10] ([434])) vgl.
B. III [22b]. XX [22b]. XXI [14b]. XXII [17b]. XXV [31b] *bhīyyo cittaṃ pasādayiṃ.*
IV [14b]. V [20b]. XVI [12b]. XXIII [12b] *bhīyyo cittaṃ pasādayiṃ.*
XXIV [14b] *bhiyyo cittaṃ pasādayiṃ.*
VI [14b]. XII [15b]. XVII [12b]. XVIII [15b] *bhīyyo cittaṃ pasādayi.*
IX [15b]. XIV [14b]. XIX [11b] *bhīyyo cittam pasādayi.*
Dīp. XIII [41a. 58a] *bhiyyo cittaṃ pasādetvā.*

III. 2 [11] ([435])[a+b+d] etc. (s. III. 2 [11] ([435])) vgl., z. T. den Worten, z. T. dem Klange nach Thag. [224a+b+d = 314a+b+d = 515a+b+d]
Tassa mevaṃ viharato
passa viriyaparakkamaṃ
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

III. 2 [11] ([435]) *Tassa mevaṃ viharato* ([a+b+d] s. auch besonders)
pattass' uttamavedanaṃ
kāme (C[kb] und Mand.-Ms.* °*mesu*) *nāpekkhate* (C[kb] °*pekha*°) *cittaṃ*
passa sattassa (B[i] *passatha atta*, Mand.-Ms.* *saddhassa*) *suddhataṃ.*

* Nach Windisch a. a. O. p. 6.

: Mvu. II. 239. 7 + 8 *Tasya caivaṃ viharato*
prāptasya uttamaṃ padaṃ
nāyam atra (B *atre*) *kṣataṃ** *kāyaṃ*
paśya satvasya śuddhatāṃ.

* Windisch a. a. O. p. 325 korrigiert *nāyam apekṣate.*

LV. XVIII [13] (262. 6 + 7) *Tasyaiva* (k °*vaṃ*) *me viharataḥ*
prāptasyottamacetanāṃ (Sk und Windisch* °*vedanāṃ*)
cittaṃ nāvekṣate kāyaṃ
paśya (k *yasya*, H *pasya*) *sattvasya śuddhatāṃ.*

* a. a. O. p. 6.

III. 2 [12] ([436]) — III. 2 [15] ([439]) auch = N[m]. IV [14–17] (90) = XIII [40–43] (313) = N[c]. VIII [4–7] (107).

III. 2 [12] ([436]) *Kāmā te paṭhamā* (B[kb] *patha*°) *senā*
dutiyā arati vuccati
tatiyā khuppipāsā te
catutthī (B[a] °*tthi*) *taṇhā* (B[a] *taṇḍi*, B[i] *taṇhi*, Mand.-Ms. *nikanti**) *pavuccati.*

* Nach Windisch a. a. O. p. 7.

= N[m]. IV [14] (90) = XIII [40] = N[c]. VIII [4] (107), wo aber die vv. ll. von SN. nicht vorhanden sind.

: Mvu. II. 240. 3 + 4 *Kāmā te prathamā senā*
dvitīyā ārati vuccati
tṛtīyā kṣutpipāsā ca
caturthī tṛṣṇā vuccati (C *pravucyati*).

LV. XVIII [17] (262. 14 + 15) *Kāmās te prathamā senā*
dvitīyā aratis (Sk *te ratis*) *tathā*
tṛtīyā kṣutpipāsā te
tṛṣṇā senā caturthikā.

III. 2 [18] ([137]) *Pañcamī* (B[ai] und Mand.-Ms.* °*maṃ*) *thīnamiddhan* (B[ai] *thinaṃ-*) *te*
chaṭṭhā bhīrū (B[ai] *bhirū*) *pavuccati*
sattamī vicikicchā te
makkho thambho te (Mand.-Ms.* *ca* statt *te*) *aṭṭhamo.*

* Nach Windisch a. a. O. p. 7.

= N[m]. IV [15] (90) = XIII [41] (313) = N[c] VIII [5] (107), wo aber überall *Pañcamaṃ, bhirū.*
In N[m]. IV [15c] außerdem abweichend *sattamaṃ.*

: Mvu. II. 240. 5 + 6 *Paṃcamā styānamiddhaṃ te*
ṣaṣṭhī bhīru pravuccati
saptamā vicikitsā te
mānārtho bhoti (C *nāma artho bhoti so**) *aṣṭamā* (B *aṣṭhamo*).

* Windisch stellt daraus her *māno thambho te* a. a. O. p. 326.

LV. XVIII [18] (262. 16 + 17)
Pañcamī styānamiddhaṃ te
bhayaṃ ṣaṣṭhī nirucyate
saptamī vicikitsā te
krodhamrakṣau (k °*makṣau*) *tathāṣṭamī.*

III. 2 [14] ([138])[a] etc. (s. III. 2 [14] ([138])) auch = J. 477 [9a] *Lābho siloko sakkāro.*

III. 2 [14] ([138]) *Lābho siloko sakkāro* ([a] s. auch besonders)
micchā laddho ca yo yaso
yo c'attānaṃ samukkaṃse (C[k] °*so*)
pare ca avajānati (B[ai] °*nāti*) ([c+d] u. [d] s. auch bes.).
= N[m]. IV [16] (90) = XIII [42] (313) = N[c]. VIII [6] (107), aber alle diese Stellen ohne vv. ll.

: LV. XVIII [19] (262. 18 + 19)
Lobhaślokau (L und Windisch* *lābha*°) *ca saṃskārau*
mithyālabdhaṃ ca yad yasaḥ (sic)**
ātmānaṃ yaś ca utkarṣed
yaś ca vai dhvaṃsayet parāṃ.

* Windisch a. a. O. p. 7.
** Windisch a. a. O. °*labdhañ ca yad yaśaḥ.*

[a+b] auch: Mvu. II. 240. 7
Lobho (C *Lābhā*) *ti śloko* (BC *loke*) *satkāro*
mithyālabdho (BC °*lubdho*) *ca yo yaśo.*

III. 2 [14] ([438])[c+d] auch = SN. I. 7 [17] ([132])[a+b] (s. dort).

III. 2 [14] ([438])[d] etc. s. unter SN. I. 7 [17] ([132])[b], ZDMG. 63. 44 cfr. auch WZKM. XXIV. Dhp. [6a] = J. 428 [6a] = Thag. [275a] = [498a] *Pare ca na vijānanti.*

III. 2 [15] ([439]) *Esā Namuci te seān*
kaṇhassābhippahāraṇī (B[a] *°riṇi*, B[i] *°riṇi*, Mand.-Ms. *°riṇī**)
na (B[i] *nu*) *naṃ asūro* (B[ai] *asuro*) *jināti* (B[a] *°nati*)
jetvā (B[ai] *ji°*) *ca* (B[i] *na*, B[a] *na* korr. zu *ca*) *labhate sukhaṃ.*

* Nach Windisch a. a. O. p. 7.

= N[m]. IV [17] (90) = XIII [43] (313) = N[c]. VIII [7] (107), aber
Esā te Namucī senā N[c]. VIII [7a],
kaṇhassābhippahāriṇī N[m]. IV [17b]. N[c] VIII [7b], *°raṇī* N[m]. XIII [43b],
[c] und [d] an allen drei Stellen ohne die vv. ll. von SN.

: Mvu. II. 240. 8[a] + 10 *Eṣā Namucino senā* . . . . . .
na tām (BC *taṃ*) *aśūro* (BC *āśuro*) *jayati* (BC *jāyati*)
jitvā vā anuśocati (BC *nanuś°*).

LV. XVIII [20a+b] + [16a+b] (262. 20 + 12)
Eṣā hi Namuceḥ senā
kṛṣṇabandho (k *°vandhoḥ*) *pratāpinaḥ.*
Nāśūro jāyate senāṃ
jitvā cainā na manyate (k und Windisch* *caināṃ na manyase*).

* a. a. O. p. 6.

III. 2 [16] ([440])[a] etc. (s. III. 2 [16] ([440]) vergleicht Oldenberg* mit Gobhila II. 10. 37 *triḥ pradakṣiṇaṃ muñjamekhalāṃ pariharan*,
Kāty. Śr. II. 7. 1 *muñjayoktreṇa trivṛtā pariharati*,
Śat. Br. III. 2. 1. 10 *atha mekhalāṃ pariharate*, 13 *muñjavalśenānvastā bhavati*, 14 *tāṃ pariharate.*

* ZDMG. 62. 594. Vgl. zu dem Pāda auch Windisch Māra und Buddha p. 17 f., Oldenberg ZDMG. 52. 663 Anm., Pischel KZ. 41. 182 Anm. 1, Sitzungsber. der k. pr. Ak. d. Wiss. Berlin 1908 459 ff. Mir erscheint die Sicherheit der Überlieferung dieses Pāda für gelehrte Deutungsversuche zu fraglich.

III. 2 [16] ([440])
Esa muñjam (B[ai] *muñcaṃ*) *parihare* ([a] s. auch besonders)
dhi-r-atthu (C[b] *dhir°*) *idha* (B[ai] *mama*) *jīvitaṃ*
saṅgāme me (C[k] om. *me*) *mataṃ* (B[i] *taṃ*) *seyyo*
yañ ce jīve parājito ([c+d] s. auch besonders).

: LV. XVIII [15] (262. 10 + 11)
Varaṃ mṛtyu (ṣk *°uḥ*) *prāṇaharo*
dhig grāmyaṃ nopajīvitaṃ (Sk und Windisch* *no ca ji°*)
saṃgrāme maraṇaṃ śreyo
yac (Sk und Windisch* *na*) *ca jīvet parājitaḥ.*

* a. a. O. p. 6.

[a+b] : Mvu. II. 239. 12 *Eṣo sajjo prāṇaharo* (B *saṃjaṃ parihare*,* C *saṃjaparihare*)
dhig grāmyaṃ no ca jīvitaṃ (B *dhigamya so caijīviddhi sujīvitaṃ*, C *dhigamasya so jīvati sujīvitaṃ*).
* Windisch a. a. O. p. 325 hat v. l. B als Text adoptiert.

III. 2 [16] ([440]) [c+d] etc. (s. III. 2 [16] ([440])) auch = Thag. [194 c+d]
saṃgāme me mataṃ seyyo
*yañ ce jīve parājito.**
* Oldenberg Thag. p. 25 hat diese Parallele schon notiert, auch Fausbøll SN. p. XVII.

III. 2 [17] ([441]) [a+b] *Pagāḷhā ettha na dissanti*
* *eke samaṇabrāhmaṇā* ([b] s. auch besonders)
: Mvu. II. 240. 9 *pragāḍhā atra dṛśyante* (C °*ḍha na dṛ*° *dhītā*, B °*ḍhā ca na dṛ*° *dhītā*)
eke śramaṇabrāhmaṇāḥ
LV. XVIII [20 c+d] (262. 21) *atrāvagāḍhā dṛśyante* (k °*ta*)
ete śramaṇabrāhmaṇāḥ.

III. 2 [17] ([441]) [b] etc. (s. III. 2 [17] ([441]) [a+b]) auch = CV. XII. 1. 3 [1b] etc., s. WZKM. XXIV.

III. 2 [17] ([441]) [c] (s. III. 2 [17] ([441]) [c+d]) = III. 12 [1] ([724]) [e] etc., s. dort.

III. 2 [17] ([441]) [c+d] *tañ ca maggaṃ na jānanti* ([c] s. auch bes.)
yena gacchanti (B[i] *vojjanti*) *subbatā* ([d] s. auch besonders).
vgl. J. 494 [20 c+d] *taṃ maggaṃ paṭipajjissaṃ*
yena gacchanti subbatā.

III. 2 [17] ([441]) [d] etc. (s. III. 2 [17] ([441]) [c+d]) vgl. auch J. 547 [62 b]
yena gacchanti dūsakā, welcher Pāda wieder mit J. 547 [71 d] *yena gacchasi khattiya* insofern zusammengehört, als [62 a] *So 'haṃ tena gamissāmi* und [71 c] *aham pi tena gacchāmi* ebenfalls verwandt sind

Vgl. ferner J. 537 [116 d]. 544 [61 b] *yena gacchāmi suggatiṃ.*
J. 529 [67 d]. 537 [114 d] *yena gacchāmi duggatiṃ.* (Außerdem ist J. 529 [67 a+b] *Ahañ ca paṭipanno 'smi maggaṃ* verwandt mit J. 494 [20 c], s. oben, und J. 537 [114 c] *akāsiṃ pāpakaṃ kammaṃ* mit 537 [116 c] *kāhāmi kusalaṃ kammaṃ*).
J. 544 [95 d] *yena gacchati duggatiṃ.*

III. 2 [18] ([442]) *Samantā dhajiniṃ disvā*
yuttaṃ Māraṃ savāhanaṃ
yuddhāya (C[k] °*yaṃ*) *paccugacchāmi* (so alle vier Mss. statt °*ugg*°)
mā maṃ ṭhānā acāvayi (C[b] *avācayi*, C[k] *avac*°, B[ai] *acāp*°).
vgl. Mvu. II. 239. 18 + 240. 1 *Dṛṣṭvā Namucino senāṃ*
saṃnaddhāṃ utsṛtadhvajāṃ ([b] s. auch besonders)
yuddhāya pratiyāsyāmi (B *pretyayāśyāmi*, C *pratyayāś*°)
nāhaṃ sthānārtham (B °*rthāya*) *upāviśe*
18[b] vgl. 240. 8[b] *saṃnaddhā ucchritadhvajā*
= J. 529 [49 b]. 539 [88 b] *sannaddhā ussitaddhajā.*

III. 2 [19] ([443]) *Yaṃ te taṃ* (C[k] *naṃ*, C[b] *yaṃ ne tanaṃ*, B[ai] *yan te taṃ*) *na ppasahati*
senaṃ (B[i] *sesa*) *loko sadevako*
taṃ (B[ai] *tan*) *te paññāya gacchāmi* (B[a] *vecchāpi*, B[i] *vejjhāmi*, Mandalay-Ms. *sesāpi**)
āmaṃ pattaṃ (C[b]B[ai] *pakkaṃ*) *va amhanā* (C[b] '*ambhanā*' korr. zu *asambhanā*, B[a] *ampanasamanā* korr. zu *asamanā*, B[i] *ampanasā*).

* Windisch a. a. O. p. 8, wo er *bhecchāmi* konjiziert. Vgl. aber außerdem Pischel KZ. 41.

vgl. LV. XVIII [21] (262. 22 + 263. 1)
Yā te senā dharṣayati (*pradharṣayati* ṣk und Windisch p. 8)
lokam enaṃ sadevakaṃ
bhetsyāmi prajñayā tāṃ te (k *ta*)
āmapātram ivāmbunā.

c+d : Mvu. II. 240. 11
tāṃ (BC *tatvaṃ*) *prajñāya te bhetsyāmi* (B *bhetsāmi*)*
āmapātraṃ va (BC *ca*) *ambunā.*

* Windisch a. a. O. p. 327 *taṃ te prajñāya bh°.*

III. 2 [20] ([444])
Vasiṃ (B[ai] *vasi*) *karitvā* (Mand.-Ms.* *katvāna*) *saṃkappaṃ*
satiñ ca suppatiṭṭhitaṃ
raṭṭhā raṭṭhaṃ vicarissaṃ
sāvake vinayaṃ puthu.

* Nach Windisch a. a. O. p. 8.

vgl. Mvu. II. 240. 12 + 13
Vaśikaritvāna te (*te* nicht in BC) *śalyaṃ*
kṛtvā sūpasthitāṃ smṛtiṃ
ālabdhavīryo viharanto
vineṣyaṃ śrāvakāṃ pi tu (B °*kāṃ pi thu*, C °*kāṃ ca pṛthu*).

LV. XVIII [22] (263. 2 + 3) *Smṛtiṃ sūpasthitāṃ kṛtvā*
prajñāṃ caiva subhāvitāṃ
saṃprajānaṃ cariṣyāmi
kiṃ kariṣyasi durmate.

III. 2 [21] ([445]) c+d *akāmassa* (B[a] °*maya*, Mand.-Ms. *akāmā**) *te gamissanti* (B[i] *kāmaṃ bhavaṃ jahissanti*)
yattha gantvā na socare (d s. auch besonders).

* Nach Windisch a. a. O. p. 8.

vgl. Mvu. II. 240. 15 *gaṃsāmi te akāmasya*
yatra duḥkhaṃ nirudhyati.
15 [b] = Mvu. I. 192. 3 [b] *yatra duḥkhaṃ nirudhyate.*
A. VI. 30. 8 [3 d] (III. 329). Thag. [227 d] *yattha dukkhaṃ nirujjhati.*

III. 2 [21] ([445]) d (s. III. 2 [21] ([445]) c+d) auch = Dhp. [225 d]. VV. 33 [192 f] (III. 5 [53 f]) (= J. 243, Schluß-Udāna [2 f]).

51 [4 d] (V. 1 [4 d]) *yattha gantvā na socare.* (Außerdem entspricht das vorhergehende *gamissanti* in SN. a. a. O. [c] dem *gamissāmi* von VV. 33 [192 c], resp. *gacchāmi* in der ParDīp.-Version VV. III. 5 [53 f.])

Vgl. auch SN. I. 4 [4] ([79]) [d] etc., s. dort. (SN. III. 2 [21] ([445]) [c+d] etc. ist durch *gamissanti* mit *gacchati* von SN. I. 4 [4] ([79]) [c] = S. VII. 2. 1. 10 [3 c] und mit *gacchāma* von Thag. [138 c] noch besonders verknüpft.)

III. 2 [22] ([446]) [b] *anubandhiṃ* (B[a] °*dhi*, B[i] °*phandhi*) *padā padaṃ* (B[a] *parāparaṃ*, B[i] *padānup*°)
vgl. Mvu. III. 294 [19 b] *anubaddhā* (M °*ṃdhā*, B °*ndhā*) *padaṃ-padaṃ.*

III. 2 [22] ([446]) [d] *Sambuddhassa satimato* vgl. PV. IV. 3 [40 d] ([43 d] in der Version ParDīp. III. 249) *Sambuddhassa sirīmato* = Asl. Introd. [6 b].
Mvu. I. 305. 18 [b]. II. 350. 1 [b]. III. 274. 3 [b] *saṃbuddhasya śirīmato.*

III. 2 [23+24] ([447+448]) *Medavaṇṇaṃ va pāsāṇaṃ*
vāyaso anupariyagā
ap' ettha muduṃ (C[k] *mudu*) *vindema*
api assādanā siyā.
Aladdhā tattha assādaṃ (B[a] *massādaṃ*)
vāyas' etto apakkami
kāko va selaṃ āsajja (B[a] *assajja* od. *āsajja*, B[i] *āssajja*, C[kb] *āvajja*)
nibbijjāpema (B[a] °*ma bho*, B[i] °*jjhāpema to*) *Gotamaṃ* ([d] s. bes.)
= S. IV. 3. 4. 10 [1+2] (I. 124)
Medavaṇṇañ ca pāsāṇaṃ (B °*vaṇṇaṃ pāsāṇaṃ vā*)
vāyaso (B *yaso*) *anupariyagā* (S[s] °*yogā*)
ap' ettha mudu (B *muduṃ*) *vindema*
api assādanā siyā (C *assādo siyā*).
Aladdhā tattha assādaṃ
vāyas' etto apakkame
kāko va selaṃ āsajja
nibbijjāpema Gotamā ti.

III. 2. [24] ([448]) [d] etc. (s. III. 2 [23+24] ([447+448])) vgl. auch S. IV. 3. 5. 22 [2 d] (I. 127) *nibbijjāpetha Gotamā ti* (SS *Gotaman ti*).

III. 2 [25] ([449]) *Tassa sokaparetassa*
vīṇā kacchā abhassatha
tato so dummano yakkho
tatth' ev' antaradhāyatha ([c+d] u. [d] s. auch bes.).
= S. IV. 3. 3. 22 (I. 122), wo aber *tath' ev' antaradhāyatha* gedruckt.
= DhpA. singh. Ausg. 215 [4] = Fausbøll 256 [3], Fausbøll hat aber *abhissatha.*

: Mvu. II. 240. 16 + 17 *Tasya śokaparītasya*
vināśaṃ gacchi ucchriti (B *viṇā gacchoto sṛta*, C *vīcīnā gacchito sṛtā*)**
tataś (B *tato*) *ca durmano yakṣo*
tatraivāṃtarahāyithā (C °*yitha*).*

* Die Entsprechung von SN. und S. hat schon Windisch Māra und Buddha p. 22 notiert, die von SN. und DhpA. Fausbøll SN. p. XVII.

** Windisch a. a. O. p. 327 konjiziert zweifelnd *vīṇā kacchata utsṛtā*.

III. 2 [25] ([449]) c+d etc. (s. III. 2 [25] ([449])) auch
= M. 50 [22] c+d (I. 338) *tato so dummano yakkho*
tatth' ev' antaradhāyatha.
= Thag. [1208] c+d, wo aber *antaradhāyati*.*

* Oldenberg Thag. p. 108 hat schon die Entsprechung von Thag. mit SN. festgestellt, auch Fausbøll SN. p. XVII.

III. 2 [25] ([449]) d etc. (s. III. 2 [25] ([449]) und III. 2 [25] ([449]) c+d) auch
= VV. 81 [28] d (VII. 7 [28] d) *tatthevantaradhāyathā* (in der Ausgabe mit v. l. °*dhaṇita*).
Mvu. II. 404. 16 b *tatraivāntarahāyitha.*
Vgl. VV. 21 [12] d (II. 4 [11] d) *tatthevantaradhāyati.* (In VV. 21 [12] und 81 [28] ist auch c mit c verwandt.)

III. 3 **Subhāsitasutta** (Strophen [450–454]).
= S. VIII. 5 (I. 189). — III. 3 [2–5] ([451–454]) auch = Thag. [1227–1230].*

* Die Entsprechung von SN. mit Thag. hat schon Oldenberg Thag. p. 110 und Fausbøll SN. p. XVII, die von S. mit Thag. Feer S. I. 189 notiert.

Im Einzelnen entspricht sich:

III. 3 [1] ([450]) *Subhāsitaṃ uttamam āhu santo*
dhammaṃ bhaṇe nādhamma (C[b]B[ai] °*mmaṃ*) *taṃ dutiyaṃ** *piyaṃ bhaṇe nāppiyaṃ* (C[kb] *nāpapi*°, B[ai] *nāpi*°) *taṃ tatiyaṃ**
saccaṃ bhaṇe nālikaṃ taṃ catutthaṃ.

* Sämtliche 4 Mss. haben *dutiyaṃ* und *tatiyaṃ*, Fausbøll hat *dutiyaṃ* und *tatiyaṃ* in den Text gesetzt.

= S. VIII. 5. 6 *Subhāsitam** *uttamam' āhu santo*
*dhammaṃ bhaṇe nādhammaṃ*** *taṃ dutiyaṃ*
*piyaṃ bhaṇe nāppiyaṃ*** *taṃ tatiyaṃ*
*saccaṃ bhaṇe nālikaṃ*** *taṃ*** *catutthaṃ.*

* Vielleicht nur Druckfehler für °*taṃ*?

** *nādhammam*, *nāppiyam*, *nālikam tam* in Feer's Text sind natürlich Druckfehler.

III. 3 [2] ([451]) *Tam eva vācaṃ bhāseyya yāy' attānaṃ na tāpaye*
pare ca na vihiṃseyya sā ve vācā subhāsitā.
= S. VIII. 5. 9, da aber *vācam.*
= Thag. [1227].

III. 3 [3] ([452]) a+b etc. (s. III. 3 [3] ([452])) vgl. J. 546 [11] a (VI. 412)
Bhāsantu mudukā vācā
yā vācā paṭinanditā.

III. 3 [3] (152) *Piyavācam eva bhāseyya*
yā vācā paṭinanditā (B[ai] *paṭi°*) ([a+b] s. auch besonders)
yaṃ anādāya pāpāni
paresaṃ bhāsate piyaṃ.
= S. VIII. 5. 9 [2]
Piyavācaṃ va* (S [1–3] *°vācam eva*) *bhāseyya*
yā vācā paṭinanditā
etc. = SN.
* *Piyavācam* mit *m* doch wohl Druckfehler.
= Thag. [1228] *Piyavācam eva bhāseyya*
yā vācā paṭinanditā
etc. = SN.

III. 3 [4] (153) *Saccaṃ ve amatā vācā*
* *esa dhammo sanantano* ([b] s. auch besonders)
sacce atthe ca dhamme ca
āhu santo patiṭṭhitā.
= S. VIII. 5. 9 [3], wo aber in [a] v. l. S [1–3] *Saccaṃ te,* in [c] v. l. S [1–3] *sabbe.*
= Thag. [1229], ohne Abweichung von SN.

III. 3 [4] (153)[b] etc. (s. III. 3 [4] (153)) auch = MV. X. 3 [5d] etc., s. WZKM. XXIV.

III. 3 [5] (154) *Yaṃ* (C[kb] *yam*) *Buddho bhāsatī* (C[b]B[ai] *°ti*) *vācaṃ*
khemaṃ nibbānapattiyā ([b] s. auch besonders)
dukkhass' antakiriyāya ([c] s. auch besonders)
sā ve vācānam uttamā.
= S. VIII. 5. 9 [4] *Yam buddho* (S [1–3] *sambuddho*) *bhāsate vācaṃ.*
Das Übrige = SN.
= Thag. [1230] *Yaṃ buddho bhāsatī vācaṃ.*
Das Übrige = SN.

III. 3 [5] (154)[b] etc. (s. III. 3 [5] (154) etc.) auch = M. 34 [2d] (I. 227) *khemaṃ nibbānapattiyā.*
Vgl. auch Divy. XII [9d] (164) *kṣemaṃ nirvāṇagāminam.*

III. 3 [5] (154)[c] etc. (s. III. 3 [5] (154) auch
= D. XXXIV[c] (278). Thīg. 206[c] *dukkhass' antakiriyāya*
(D. ist außerdem durch den Schluß von [b] . . . *nibbāna-pattiyā* mit den vorangehenden und Thīg. wenigstens durch . . . *-pattiyā* am Schluß von [b] mit dem *nibbāna-pattiyā* von [b] aller angeführten Stellen verknüpft.)

III. 4 **Sundarikabhāradvājasutta** (Strophen 155–486).

III. 4 [1] (158)[a+b] *Kiṃnissitā isayo manujā khattiyā brāhmaṇā*
devatānaṃ yaññam akappayiṃsu puthū (B[ai] *°u*) *idhaloke.*
([b] s. auch besonders).
= V. 4 [1] (1043)[c+d] *kiṃ nissitā* [*isayo manujā*] *khattiyā brāhmaṇā*
devatānaṃ yaññam akappayiṃsu [*puthū idhaloke*].*

III. 4 [4] (458)[b] etc. (s. III. 4 [4] (458)[a+b]) auch
= V. 4 [2] (1044)[b] = [3] (1045)[b] *devatānaṃ yaññam akappayiṃsu [puthū idhaloke].**

* So von Fausbøll gedruckt.

III. 4 [5] (459) + [8] (462) + [9] (463)[a+b+c] + [25] (479)[d] + [26+27] (480+481) entspricht S. VII. 1. 9. 10[a–d] + 9 + 10[e] + 11 (I. 169).

Im Einzelnen:

III. 4 [5] (459) *Addhā hi tassa hutam ijjhe (ti brāhmaṇo)*
yaṃ tādisaṃ vedagum addasāma ([b] s. auch bes.)
tumhādisānaṃ (C[b] °*nam*, B[ai] °*nañ*) *hi adassanena*
añño jano bhuñjati pūraḷāsaṃ (B[a] *puḷhāsaṃ*, B[i] *pūraḷhāsaṃ*).

: S. VII. 1. 9. 10
Addhā suyiṭṭhaṃ suhutaṃ (S[1–3] *ahu*°) *mama yidaṃ*
yaṃ tādisaṃ vedagum addasāmi (B° *ma*)
tumhādisānaṃ hi adassanena
añño jano bhuñjati havyasesaṃ.

Vgl. auch SN. III. 4 [25] (479)
Hutañ (B[ai] *huttaṃ*) *ca mayhaṃ hutam atthu saccaṃ*
yaṃ tādisaṃ vedagunaṃ (C[b]B[ai] °*gū*°) *alatthaṃ*
Brahmā hi sakkhi patiganhātu me Bhagavā
[d] s. unten zu SN. III. 4 [25] (479)[d] + 26+27 (480+481).

III. 4 [7] (461)[e] *dhammaṃ* (B[ai] °*an*) *te desessāmi* (C[bk] *desissāmi*, B[i] *dessāmi*)
vgl. J. 527 [44] *c dhammaṃ te desayissāmi.*

III. 4 [8] (462) + [9] (463)[a+b] + z. T.[c]
Mā jātiṃ puccha caraṇañ (B[ai] °*ṇaṃ*) *ca puccha*
kaṭṭhā have jāyati jātavedo
nīcākulīno (B[ai] *niccākulino*) *pi* (B[i] *pi si*) *munī dhitīmā*
(B[ai] °*i* °*imā*)
ājāniyo (C[b] °*nīyo*) *hoti hirīnisedho* (B[ai] *hiri*°).

Saccena danto damasā upeto
* *vedantagū vusitabrahmacariyo* ([b] s. auch besonders)
kālena (s. III. 4 [8] (463)[c+d])

= S. VII. 1. 9. 9 [1+2a+b] + z. T.[d]
Mā jātim puccha caranañ ca puccha*
kaṭṭhā have jāyati jātavedo
nīcākulīno pi muni dhitimā
ājānīyo hoti hirīnisedho.

Saccena danto damasā upeto
vedantagū vūsitabrahmacariyo
. . . . . .
kālena.

* Doch wohl nur Druckfehler für *caraṇañ*.

III. 4 [9] (463) [b] etc. (s. III. 4 [8] (462) + [9] (463) [a+b] + z. T. [c]) auch = MV. I. 2. 3 [c] etc., s. WZKM. XXIV.
Fortsetzung s. unter III. 4 [5] (459) [d] ff.

III. 4 [9] (463) [c+d]
kālena tamhi havyaṃ (C[b] *bhavy°*, B[a] *hapy°*, B[i] *haby°*) *pavecche*
yo brāhmaṇo puññapekho yajetha

= SN. III. 5 [17] (503) [c+d], wo aber *havyaṃ* die vv. ll. B[a] *suhapyan* und B[i] *suhabyaṃ* hat, und *brāhmaṇo* die v. l. C[kb] *°ṇe*.
Vgl. ferner SN. III. 4 [10] (464) [c+d]. [11] (465) [c+d]. [12] (466) [c+d]
kālena tesu havyaṃ (B[a] *hapyasaṃ*, B[i] *habyasaṃ*) *pavecche*
yo brāhmaṇo puññapekho (B[a] *°pekkho*) *yajetha*.
und III. 5 [4] (490) [c+d]*. [5] (491) [c+d]. [6] (492) [c+d]. [7] (493) [c+d]. [8] (494) [c+d]. [9] (495) [c+d]. [10] (496) [c+d]. [11] (497) [c+d]. [12] (498) [c+d]. [13] (499) [c+d]. [14] (500) [c+d]. [15] (501) [c+d]. [16] (502) [c+d]
kālena tesu havyaṃ (B[a] *hapy°*, B[i] *haby°*) *pavecche*
yo brāhmaṇo puññapekho yajetha.

* Auch von Fausbøll SN. p. XVII constatiert.

III. 4 [10] (464) + [11] (465) *Ye kāme hitvā agihā* (B[ai] *agahā*) *caranti*
susaññatattā tasaraṃ va (C[k] *tasaiva*, B[ai] *vāsaraṃva*) *ujjuṃ*
(C[kb] *°u*, B[ai] *ujuṃ*)
[c+d] s. oben unter III. 4 [9] (463) [c+d].
Ye vītarāgā susamāhitindriyā
cando va Rāhugahaṇā pamuttā ([a+b] s. auch besonders)
[c+d] s. oben unter III. 4 [9] (463) [c+d].

= SN. III. 5 [11] (497) + [12] (498)
Ye kāme hitvā agihā (B[i] *age°*) *caranti*
susaññatattā tasaraṃ (B[ai] *vās°*) *va ujjuṃ* (C[kb] *ujju*, B[ai] *uju*)
[c+d] s. oben unter III. 4 [9] (463) [c+d].
Ye vītarāgā susamāhitindriyā
cando va Rāhugahaṇā pamuttā
[c+d] s. oben unter III. 4 [9] (463) [c+d].

* Auch von Fausbøll SN. p. XVII verglichen.

III. 4 [11] (465) [a+b] etc. (s. III. 4 [10] (464) + [11] (465)) vgl. auch
J. 25 Einl. [2 c+d] *visuddhasīlo susamāhitindriyo*
*cando yathā Rāhumukhā pamutto.**

* Schon von Fausbøll SN. p. XVII notiert.

J. 25 Einl. [2 d] auch = J. 490 [10 b]. 513 [31 a].

III. 4 [11] (465) [c+d] s. unter III. 4 [9] (463) [c+d].

III. 4 [12] (466) [c+d] s. unter III. 4 [9] (463) [c+d].

III. 4 [13] (467) [d] *Tathāgato arahati* (B[a] *°hanti*, B[i] *°hasi*) *pūraḷāsaṃ*
(B[i] *puralhāsaṃ*)

= [14] (468) [d]. [15] (469) [e]. [16] (470) [d]. [17] (471) [d]. [18] (472) [d]. [19] (473) [d]. [20] (474) [d]. [21] (475) [d]. [22] (476) [d]. [23] (477) [d], überall ohne v. l.

III. 4 [14] (468) [d] s. III. 4 [13] (467) [d].

III. 4 15 (469) a+b etc. (s. III. 4 15 (469)) vgl. auch SN. III. 5 8 (494) a+b
Yesu na māyā vasatī na māno
*ye vītalobhā amamā nirāsā.**
* Schon von Fausbøll SN. p. XVII verglichen.

III. 4 15 (469) a–d *Yamhi na māyā vasatī na māno*
yo vītalobho amamo nirāso (a+b s. auch besonders)
paṇunnakodho (B^{ai} *paṇuṇṇa-*, C^{k} *panuṇṇa-*, C^{b} *panunna-*) *abhinibbutatto*
yo (C^{kb}B^{a} *so*) *brāhmaṇo sokamalaṃ ahāsi.*
vgl. Ud. III. 6 *Yamhi na māyā vatatti na māno*
yo khīṇalobho amamo nirāso
paṇunnakodho (D *panulla°*) *abhinibbutatto*
so brāhmaṇo so samaṇo sa bhikkhū ti.
Mvu. III. 418. 13—16 *Yasmiṃ na māyā vasati na mānaṃ*
yo vītarāgo anigho nirāso
pranunnakrodho abhinirvṛtātmā
so brāhmaṇo sa śramaṇo sa bhikṣuḥ.
14 vgl. auch SN. III. 5 6 (492) b
dantā vimuttā anighā nirāsā.

III. 4 15 (469) c s. III. 4 13 (467) d.

III. 4 16 (470) c *anupādiyāno idha vā huraṃ vā*
= Dhp. 20 c, wo aber in der 2. Ausg. v. l. B^{r} *°yano* und *hūraṃ.**
* Schon von Fausbøll SN. p. XVII und Dhp. 2. Ausg. p. 6 verglichen.

III. 4 16 (470) d s. III. 4 18 (467) d.

III. 4 17 (471) c *khīṇāsavo antimadehadhārī*
= S. I. 3. 5 1 b. 2 b. 3 b (I. 14). II. 2. 4. 2 1 d (I. 53), an allen S.-Stellen mit v. l. SS *hantima°*.
J. 25 Einl. 2 b mit v. l. C^{v} *°dhārī.**
Mvu. III. 325. 8 *kṣīṇāśravo antimadehadhārī.*
* Die Entsprechung von SN. und J. schon von Fausbøll SN. p. XVII notiert.

III. 4 17 (471) d s. III. 4 18 (467) d.

III. 4 18 (472) b *vidhūpitā* (B^{ai} *vidhūsitā*) *atthagatā na santi*
= 21 (475) b mit derselben v. l.
= S. XXXVI. 6. 12 3 b (IV. 210) *vidhūpitā atthagatā na santi* =
A. VIII. 5. 2 2 d (IV. 157) *vidhūpitā* (PhM$_8$ *°dhūs°*) *atthagatā* (MPh *°ṅg°*) *na santi* =
VIII. 6. 5 2 d (IV. 160) *vidhūpitā* (PhM$_8$ *°dhūs°*) *atthagatā* (MPhM$_7$ *°ṅg°*, M$_8$ *°ṃg°*) *na santi*
A. IV. 5. 3 2 b (II. 6) *vidhūpitā atthagatā na santi.*

III. 4 18 (472) b+c (b s. besonders)
sa vedagū sabbadhi vippamutto
vgl. A. IV. 5. 3 2 b+c (II. 6) (b s. unter III. 4 18 (472) b)
sa vedagū (BK *sace muni*) *vusitabrahmacariyo.*

III. 4 18 (472) d s. III. 4 13 (467) d.

III. 4 19 (473) d s. ebda.

III. 4 [20] ([474])[d] s. III. 4 [13] ([467])[d].

III. 4 [21] ([475])[a+b]
Parovarā (B[ai] *paroparā*) *yassa samecca* (B[ai] *samajja*) *dhammā*
[b] s. oben unter III. 4 [18] ([472])[b]
= A. IV. 5. 3 [2a+b] (II. 6)
Parovarā (BK *paroparā*) *yassu samecca dhammā*
[b] s. oben unter SN. III. 4 [18] ([472])[b].

III. 4 [21] ([475])[d] s. III. 4 [13] ([467])[d].

III. 4 [22] ([476])[a] *Saṃyojanaṃjātikhayantadassī*
vgl. It. 34 [2c]. 47 [3c] *saṃyojanaṃ jātijarāya chetvā.*

III. 4 [22] ([476])[d] s. III. 4 [13] ([467])[d].

III. 4 [23] ([477])[d] s. ebda.

III. 4 [24] ([478])[d]
patto ca (C[kb]B[a] om. *ca*) *sambodhiṃ* (C[kb] °*dhi*) *anuttaraṃ sivaṃ*
vgl. VV. 81 [17d] etc., s. dort.*
* Noch nicht zu sagen, wo gedruckt.

III. 4 [25] ([479])[a–c] s. oben unter III. 4 [5] ([459]).

An III. 4 [5] ([459]) ff. (s. oben) schließt sich an:

III. 4 [25] ([479])[d+26+27] ([480+481]) *bhuñjatu me Bhagavā pūraḷāsaṃ.*
[26+27] ([480+481]) s besonders.
: S. VII. 1. 9. 10[c] + 11 [1+2] (I. 168)
Bhuñjatu bhavaṃ Gotamo brāhmaṇo bhavaṃ.
11 [1+2] s. besonders, nächste Nr.

III. 4 [26+27] ([480+481]) etc. (s. III. 4 [25] ([479])[d+26+27] ([480+481])) =
SN. I. 4 [6+7] ([81+82]), s. dort.

III. 4 [27] ([481])[c] etc. = I. 4 [7] ([82])[c] etc., s. dort.

III. 4 [30] ([484])[c] *muniṃ moneyyasampannaṃ*
= A. III. 120[c] (I. 273) = N[m]. II [30c. 31c] (54) = XIII [44c 45c] (315) = N[c]. V [14c. 15c] (62).
: It. 67[c] *munimoneyyasampannaṃ* (v. l. DE *manumoneyya-sampannā*).
Vgl. auch Dīp. VI [40b] *muniṃ moneyyavussati.*

III. 4 [31] ([485])[d] *evaṃ ijjhanti* (B[i] *icchanti*, C[k] *yijjh*°) *dakkhiṇā*
vgl. S. VII. 2. 3. 12 [2d] (I. 175) *evam ijjhati dakkhiṇā.*

III. 4 [32] ([486])[b] *puññakkhettam anuttaraṃ*
= S. XI. 1. 3. 18 [3d] (I. 220) *puññakkhettam* (B °*khettam*) *anuttaraṃ.*
Thag. [1177d] *puññakhettam an*°.
Thīg. [287b] *puññakkhettaṃ* (LP °*khettaṃ*, C °*ttam*) *an*°.
ParDīp. IV. Einl. [3d] (p. 1) *puññakkhettaṃ an*°.
Vgl. A. IV. 34. 3 [2d] (II. 35) = V. 32. 3 [2d] (III. 36) = It. 90 [2d] *puññakkhette anuttare.*
Vgl. auch die nächste Nummer.

III. 4 ^{32} (^{486}) $^{b+c}$ (^{b} s. III. 4 ^{32} (^{486}) ^{b})
āyāgo sabbalokassa
vgl. Thag. $^{566\,a+c}$ *āyāgo sabbalokassa*
puññakhettaṃ manussānaṃ.

III. 4 ^{32} (^{486}) ^{d} s. I. 10 ^{11} (^{101}) ^{d} etc. ZDMG. 63. 57.

III. 5 **Māghasutta** (Strophen $^{487-509}$).

III. 5 ^{1} (^{487}) $^{c-e}$ *yo yācayogo dānapatī* (B^{a} °*ti*, B^{i} °*ṭi*) *gahaṭṭho*
puññatthiko yajati puññapekho
dadaṃ paresaṃ idha annapānaṃ.
= ^{2} (^{488}) $^{a-c}$. ^{3} (^{489}) $^{a-c}$ (In ^{c} beider Stellen dieselben vv. ll. wie ^{1} (^{487}) ^{c})
= ^{19} (^{505}) $^{a-c}$ (ohne die genannten vv. ll., aber in ^{b} mit v. l. B^{ai} °*pekkho*).

III. 5 ^{2} (^{488}) $^{a-c}$ s. III. 5 ^{1} (^{487}) $^{c-e}$.

III. 5 ^{2} (^{488}) ^{d} *ārādhaye dakkhiṇeyyehi tādi*
= III. 5 ^{23} (^{509}) ^{b}, wo v. l. C^{k} *dakkhiṇeyyaṃhi.*

III. 5 ^{3} (^{489}) $^{a-c}$ s. III. 5 ^{1} (^{487}) $^{c-e}$.

III. 5 ^{3} (^{489}) ^{d} *akkhāhi me Bhagavā dakkhiṇeyye*
vgl. III. 5 ^{18} (^{504}) ^{b} *akkhāsi me Bhagavā dakkhiṇeyye.*

III. 5 ^{4} (^{490}) $^{c+d}$ s. III. 4 ^{9} (^{463}) $^{c+d}$.

III. 5 ^{5} (^{491}) *Ye sabbasaṃyojanabandhanacchidā*
dantā vimuttā anighā nirāsā
$^{c+d}$ s. III. 4 ^{9} (^{463}) $^{c+d}$.
fast ganz = III. 5 ^{6} (^{492}), wo nur abweicht ^{a} *Ye sabbasaṃ-*
yojanavippamuttā.

III. 5 ^{6} (^{492}) s. III. 5 ^{5} (^{491}).

III. 5 ^{7} (^{493}) ^{a} = I. 3 ^{40} (^{74}) ^{a} etc., s. dort.

III. 5 ^{7} (^{493}) $^{c+d}$ s. III. 4 ^{9} (^{463}) $^{c+d}$.

III. 5 ^{8} (^{494}) $^{a+b}$ s. III. 4 ^{15} (^{469}) $^{a+b}$.

III. 5 ^{8} (^{494}) $^{c+d}$ s. III. 4 ^{9} (^{463}) $^{c+d}$.

III. 5 ^{9} (^{495}) $^{c+d}$ s. ebda.

III. 5 ^{10} (^{496}) ^{b} *bhavābhavāya idha vā huraṃ vā* = IV. 5 ^{6} (^{801}) ^{b}.*
(Es entspricht sich ferner *Yesaṃ . . . n'atthi* III. 5 ^{10} (^{496}) ^{a} und *Yass' . . . n'atthi* IV. 5 ^{6} (^{801}) ^{a}.)

* Auch von Fausbøll SN. p. XVIII verglichen.

III. 5 ^{10} (^{496}) $^{c+d}$ s. III. 4 ^{9} (^{463}) $^{c+d}$.

III. 5 ^{11} (^{497}) + ^{12} (^{498}) s. III. 4 ^{10} (^{464}) + ^{11} (^{465}).

III. 5 ^{11} (^{497}) $^{c+d}$ s. III. 4 ^{9} (^{463}) $^{c+d}$.

III. 5 ^{12} (^{498}) s. III. 5 ^{11} (^{497}) + ^{12} (^{498}).

III. 5 ^{12} (^{498}) $^{c+d}$ s. III. 4 ^{9} (^{463}) $^{c+d}$.

III. 5 ^{13} (^{499}) $^{c+d}$ etc. bis ^{17} (^{503}) $^{c+d}$ s. ebda.

III. 5 [18] ([504])[b] s. [3] ([489])[d].

III. 5 [18] ([504])[d] *tathā hi te vidito esa dhammo*
= V. 5 [4] ([1052])[f], wo v. l. C[k] *yathā*, C[k]B[a] *vidite*.
V. 5 [9] ([1057])[d]. 7 [7] ([1075])[d]. 13 [2] ([1102])[d].

III. 5 [19] ([505])[a–c] s. III. 5 [1] ([487])[c–e].

III. 5 [21] ([507])[a+b] *So* (B[ai] *yo*) *vītarāgo pavineyya* (C[k]B[ai] °*yyaṃ*) *dosaṃ*
mettaṃcittaṃ (B[ai] *mettac*°) *bhāvayaṃ appamāṇaṃ*
vgl. J. 522 [36a+b] *Sa vītarāgo pavineyya* (B[d] *savin*°) *dosaṃ*
mettaṃ cittaṃ (B[d] *mettac*°) *bhāvaye* (B[d] °*veyya*) *appamāṇaṃ*.
(Es entspricht sich ferner SN. III. 5 [20] ([506])[d] *jahāti dosaṃ*
und J. 522 [35c] *pajahāti chandaṃ*).
Mvu. III. 373. 10+11 *So vītarāgo suvinītadoṣo*
maitrābhāvanāṃ bhāvaye apramatto
(In Z. 8 geht *prajahāti cchandaṃ* voran.)

III. 5 [23] ([509])[b] s. III. 5 [2] ([488])[d].

III. 6 **Sabhiyasutta** (Strophen [510–547]).
Es entspricht Mvu. III. 394 ff.*

* Schon von Oldenberg ZDMG. 52. 662 bemerkt.

Im Einzelnen:

III. 6 [1] ([510]) *Kaṃkhī vecikicchi āgamaṃ (iti Sabhiyo)*
pañhe pucchituṃ abhikaṃkhamāno
tes' antakaro bhavāhi (C[b]B[a] *bhagavāhi*) *puṭṭho* (C[kb] *me*
pañhe me puṭṭho, B[a] *me puṭho*, B[i] *me phuṭṭho*)
anupubbaṃ anudhammaṃ vyākarohi (B[ai] *byā*°) *me* ([b–d]
s. auch besonders).
= Mvu. III. 394. 16—19
Kaṃkṣāvicikitso āgato smi (B *iti Sabhiko*, M *ti S*°)
praśnaṃ pṛcchituṃ abhikāṃkṣamāṇo
tasya Sabhikasya praśnam evaṃ pṛṣṭaṃ (BM °*naṃ*
me pṛṣṭā)
bhayavaṃ anupūrvam anulomam anusandhiṃ
anudharmaṃ vyākarohi.

III. 6 [1] ([510])[b–d] etc. (s. III. 6 [1] ([510])) vgl. III. 6 [2] ([511])[b–d] etc.

III. 6 [2] ([511]) *Dūrato āgato si Sabhiyā (ti Bhagavā)*
pañhe (C[kb] °*haṃ*) *pucchituṃ abhikaṃkhamāno*
tes' antakaro bhavāmi puṭṭho (B[ai] *te pañhe pu*°,
C[kb] *te pañhe te pu*°)
anupubbaṃ anudhammaṃ (B[i] °*kammaṃ*) *vyā-*
karomi (B[ai] *byā*°) *te.*
([b–d] s. auch besonders).
= Mvu. III. 395. 1—4
Dūrā Sabhikā (B °*kaḥ*, M °*kas*) *tuvam* (BM *tvam*) *āgato si*
praśnaṃ (M °*nāṃ*) *praṣṭum ihābhikāṃkṣamāṇo*

praśnāntakaro bhavāmi te haṃ
anupūrvam anulomam anusaṃdhim
anudharmaṃ vyākariṣyāmi.

III. 6 [2] (511) [b–d] s. III. 6 [1] (510) [b–d].

Fortsetzung der Entsprechung von SN. und Mvu. s. nach III. 6 [3] (512).

III. 6 [3] (512) = Sum. I. 155 [3] vgl. D. XXI. 1. 13 = Sum. I. 155 [1] = DhpA. 476 [1]. S. JPTS. 1909.

III. 6 [3] (512) [b] etc. (s. III. 6 [3] (512)) auch = J. 429 [6 d]. 430 [6 d]. 440 [3 d. 12 d]. 499 [20 d]. 519 [9 b].
Mvu. II. 430. 13 [b]. 431. 15 [b]. III. 6. 13 [b].
Vgl. auch SN. V. 1 [55] (1030) [d]. S. zu D. XXI. 1. 13 [b]. JPTS. 1909.
Fortsetzung der Parallele zwischen SN. und Mvu.:

III. 6 [4] (513) *Kiṃpattinam āhu bhikkhunaṃ (iti Sabhiyo)*
soratam (C[kb] °*ta*, B[a] °*thaṃ*) *kena kathañ ca dantam āhu*
buddho ti kathaṃ pavuccati
puṭṭho me Bhagavā vyākarohi (B[ai] *bya*°).
= Mvu. III. 395. 6—9
Kiṃprāptam āhu bhikṣuṇaṃ (BM *iti Sabhiko*)
suvrataṃ kiṃ su kathaṃ ca dāntam āhu
buddho ti kathaṃ pravuccati
pṛṣṭo me bhagavaṃ anupūrvam anulomaṃ
anusaṃdhim anudharmaṃ vyākarohi.
Vgl. auch SN. III. 6 [9] (518) etc., [14] (523) etc., [19] (528) etc., [24] (533).

III. 6 [5] (514) *Pajjena katena attanā (Sabhiyā ti Bhagavā)*
parinibbānagato vitiṇṇakaṃkho
vibhavañ ca (B[ai] °*vaṃ* ohne *ca*) *bhavañ ca vippahāya*
vusitavā khīṇapunabbhavo sa bhikkhu.
= N[m]. III [9] (65)
Pajjena katena attanā (Sabhiyā ti Bhagavā)
parinibbānagato vitiṇṇakaṃkho
vibhavañ cābhavañ ca vippahāya
vusitavā khīṇapunabbhavo ti santo ca bhikkhu.
= N[c]. II [18] (24) *Pajjena katena attanā (Sabhiyā ti Bhagavā)*
parinibbānagato vitiṇṇakaṃkho
vibhavañ ca bhavañ ca vippahāya
vusitavā khīṇapunabbhavo sa bhikkhu.
= Mvu. III. 395. 11—14 *Padyena kṛtana* (sic) *ātmanā* (BM *Sabhiyo hi* [M *bhi*] *Bhagavāṃ*)
abhinirvāṇagato vitīrṇakāṃkṣo
vibhavaṃ ca bhavaṃ ca jñātva loke
uṣitavāṃ kṣīṇapunarbhavo sa bhikṣuḥ.
14 vgl. 396. 18 *uṣitavāṃ kṣīṇapunarbhavo sa brahmā.*

III. 6 [6] (515) *Sabbattha upekhako* (B[ai] °*kkhako*) *satīmā* (C[b]B[ai] *sati*°)
na so hiṃsati kañci (C[b]B[i] *kiñci*, B[a] *kicci*) *sabbaloke*

tiṇṇo samaṇo anāvilo
ussadā yassa na santi sorato so.

: Mvu. III. 395. 16—19 *Sarvatra-upekṣo smṛtimāṃ*
na ca so hiṃsati kaṃci loke (BM °*illoke*)
tīrṇo śramaṇo anāvilo
utsanno (BM *utsanto*) *yo na karoti āśravaṃ.*

III. 6 [7] ([516]) *Yass' indriyāni bhāvitāni*
* *ajjhattaṃ bahiddhā ca sabbaloke* ([b] s. auch besonders)
nibbijjha (B[a] *nippajja*) *imaṃ paraṅ ca lokaṃ*
kālaṃ kaṃkhati bhāvito sa danto ([d] s. auch besonders).

= N[m]. X [21] (226) *Yass' indriyāni bhāvitāni*
ajjhattaṃ ca bahiddhā ca
sabbaloke nibbijjh' imaṃ paraṅ ca lokaṃ
kālaṃ kaṅkhati bhāvito sudanto.

= N[c]. V [7] (55) *Yass' indriyāni bhāvitāni*
ajjhattañ ca bahiddhā ca
sabbaloke nibbijjh' imaṃ paraṅ ca
kālaṃ kaṃkhati bhāvito sa danto.

= Netti 170 [1] *Yass' indriyāni* (B$_1$ °*n'idha*) *subhāvitāni*
ajjhattaṃ bahiddhā ca sabbaloke
nibbijjha imaṃ (S °*bbijjamaṃ*) *paraṅ ca lokaṃ* (B$_1$ °*kañ ca*)
kālaṃ kaṅkhati bhāvitatto (BS °*vito*) *sudanto* (S *sunandano*).*

* Die Identität der Netti-G. mit SN. schon von Hardy festgestellt Netti p. 170.

: Mvu. III. 395. 19—396. 3 *Yasyendriyāṇi bhāvitāni*
adhyātmaṃ vahirdhā ca loke (M *ca sarvaloke*)
nirvidhya imaṃ paraṃ ca lokaṃ
kālaṃ rakṣati bhāvito sa dānto.

III. 6 [7] ([516])[b] etc. (s. III. 6 [7] ([516])) auch = [12] ([521])[b] *ajjhattaṃ* (B[a] °*ttañ ca*) *bahiddhā ca s°.*
(Es entspricht sich außerdem in beiden Stellen die Endung *-āni* des unmittelbar vorangehenden Wortes: [7] ([516])[a] ... *bhāvitāni*, [12] ([521])[a] ... *sabbapāpakāni*).

= [18] ([527])[b] *ajjhattaṃ bahiddhā ca sabbaloke.* (Es entspricht sich außerdem [12] ([521])[c] *devamanussesu* und [18] ([527])[c] *devamanussehi*).

= N[m]. II [31][b] (54) = XIII [48][b] (315) *ajjhattaṃ bahiddhā ca sabbaloke.*

= N[c]. V [18][b] (62) *ajjhattañ ca bahiddhā ca sabbaloke.*

: Mvu. III. 397. 4 *adhyātma vahirdhā ca sarvaloke.*
398. 10 *adhyātma vahirdhā ca sarvaloke.*

Vgl. Mvu. III. 399. 12 *adhyātma vahirdhā ca muktacitto.*
Vgl. ferner die zu SN. I. 11 [11] ([203])[c] angeführten verwandten Pādas ZDMG. 63. 61.

III. 6 [7] ([516])[d] etc. (s. III. 6 [7] ([516])[d]) vgl. auch
It. 77[f] *kālaṃ kaṅkhati* (DE *kāla saṃkh°*) *bhāvitatto* (BCPPa *°attho*).
S. II. 3. 9. 13[d] (I. 65) *kālaṃ kaṅkhati bhatiko* (C *bhatti°*, SS *bhāvito*) *sudanto.*

III. 6 [8] ([517]) *Kappāni viceyya* (B[ai] *vicc°*) *kevalāni*
saṃsāraṃ dubhayaṃ (C[k] *duhayaṃ*) *cutūpapātaṃ* (C[b] *catupa°*, C[k] *cutupā°*, B[a] *cutupa°*, B[i] *cutupapājātaṃ*)
vigatarajam anaṅgaṇaṃ visuddhaṃ (B[ai] *°ddhi*)
pattaṃ jātikkhayaṃ tam āhu buddhaṃ.
= Mvu. III. 396. 4—7 *Kalpāni vikīrya kevalāni*
saṃsāraduḥkhāni catūpapātaṃ (B *catoyapādaṃ*, M *carāyapādaṃ*)
vigatamalaṃ virajaṃ anaṃgaṇaṃ
prāptaṃ jātikṣayan tam āhu bhikṣuṃ.

III. 6 [9] ([518]) *Kiṃpattinam āhu brāhmaṇaṃ* (*iti Sabhiyo*)
samaṇaṃ kena kathañ (B[ai] *°aṃ*) *ca nhātako*
C[kb]B[a] *nahā°*) *ti*
nāgo ti kathaṃ pavuccati
puṭṭho me Bhagavā vyākarohi (B[ai] *byā°*).
= Mvu. III. 396. 11—13
Kiṃprāptinam āhu brāhmaṇaṃ (BM *ti Sabhiko*)
śramaṇo kiṃ su kathàṃ susnātako tti
viśuddho nāgo ti kathàṃ pravuccati
praśnaṃ me bhagavaṃ (BM *°vāṃ*) *pṛṣṭo anupūrvam*
anulomaṃ anusandhim anudharmaṃ vyākarohi.
Vgl. auch SN. III. 6 [4] ([513]) etc., s. dort.

III. 6 [10] ([519])[a] etc. (s. III. 6 [10] ([519])) vgl. auch MV. I. 2. 3[a] etc., s. WZKM. XXIV.

III. 6 [10] ([519]) *Bāhetvā* (B[ai] *bāhi°*) *sabbapāpakāni* (*Sabhiyā ti Bhagavā*) ([a] s. auch besonders)
vimalo sādhusamāhito ṭhitatto
saṃsāram aticca kevali so
asito (B[ai] *anissito*) *tādi pavuccate brahām.*
= N[m]. IV [6] (81)
Bāhetvā sabbapāpakāni (*Sabhiyā ti Bhagavā*)
vimalo sādhusamāhito ṭhitatto
saṃsāram aticca kevali so
anissito tādi pavuccate sa brahmā.
= N[c]. V [34] (74) = VI [6] (83)
Bāhetvā sabbapāpakāni (*Sabhiyā ti Bhagavā*)
Bhagavā vimalo sādhusamāhito ṭhitatto
saṃsāram aticca kevali so
anissito tādi pavuccate brahmā.
: Mvu. III. 396. 15—18 *Bāhetva sarvapāpakāni* (BM *Vāhitvaṃ sarvapāpāni Sabhikonti Bhagavāṃ*)

vimalo sādhusamāhito sthitātmā
saṃsāram avetya kevalaṃ
18 s. oben unter SN. III. 6 [5] (514).

III. 6 [11] (520)[a] etc. (s. III. 6 [11] (520)) vgl. Mvu. I. 316. 5 *Śamitāviṃ prahāya puṇyapāpaṃ.*

III. 6 [11] (520) *Samitāvi pahāya puññapāpaṃ* ([a] s. auch bes.)
virajo ñatvā imaṃ paraṅ ca lokaṃ
jātimaraṇaṃ upātivatto
samaṇo tādi pavuccate tathattā (B[i] *tatattho*).
= Mvu. III. 396. 19—397. 2
Samitāvi prahāya puṇyavipākaṃ
virato jñātva imaṃ paraṃ ca lokaṃ
jātimaraṇaṃ (BM *jñāti*°) *upātivṛtto*
śramaṇo tādi pravuccati tathatvā.

III. 6 [12] (521)[a] etc. (s. III. 6 [12] (521)) vgl. auch Thag. 318[a] *Ninhātasabbapāpo 'mhi.*

III. 6 [12] (521) *Ninnahāya* (C[b] korr. zu *ninahāya*, C[k] *ninhāya*, B[a] *nindāya*, B[i] *ninā̆ya*) *sabbapāpakāni*
[b] s. unter III. 6 [7] (516)[b]
devamanussesu kappiyesu (C[k] *kappī*°)
kappan n'eti tam āhu nhātako (B[a] *nāta*°, C[kb] *nahā*°) *ti* ([c+d] und [d] s. auch bes.).
: Mvu. III. 397. 3—6 *Visnāpiya sarvapāpakāni*
adhyātma vahirdhā ca sarvaloke
devamanuṣyehi kalpitāni
kalpaṃ neti punar snātako me.

III 6 [12] (521)[c+d] etc. (s. III. 6 [12] (521)) vgl.
SN. IV. 10 [13] (860)[d] *kappaṃ n'eti akappiyo*
= N[m]. X [31 d=32 d] (232 f.) *kappan n'eti akappiyo.*

III. 6 [12] (521)[d] etc. (s. III. 6 [12] (521)) vgl.
SN. III. 6 [26] (535)[d] *kappan* (B[ai] °*aṃ*) *n'eti tam āhu ariyo ti.*

III. 6 [18] (522) *Aguṃ na karoti kiñci* (C[kb] *kañci*) *loke*
sabbasaṃyoge (C[kb] °*ga*) *visajja bandhanāni*
sabbattha na sajjati (C[kb] °*ti*, B[ai] *sajjeti*) *vimutto* (B[ai] *vippamutto*)
nāgo tādi pavuccate (C[kb] °*ti*) *tathattā* (C[b] *kathattā*, B[ai] *tatattā*).
= N[m]. IX [23] (187) *Aguṃ na karotīti kiñci loke*
sabbasaṃyoge visajja bandhanāni
sabbattha na sajjati vimutto
nāgo tādi vuccate tathattā ti.
= N[c]. V [31] (73) *Aguṃ na karoti kiñci loke*
sabbasaṃyoge visajja bandhanāni
sabbattha no sajjati vimutto
nāgo tādi pavuccate tathattā ti.

= Nᶜ. XVIII 66 (277) *Āguṃ na karotīti kiñci loke*
sabbasaṃyoge visajja bandhanāni
sabbatha na sajjati vimutto
nāgo tādi pavuccate tathattā.

= Mvu. III. 397. 7—10
Aguṃ na karoti kiṃci loke (BM °*cil loke*)
sarvayogehi visṛjya bandhanāni
sarvatra aniśrito vimukto
nāgo tāyi pravuccati tathatvā.*

* *tāyi* findet sich auch z. B. im Bodhicaryāvatāra III 2; V 9. S. auch unter SN. III. 6 15 (524) und 16 (525) etc.

III. 6 13 (522)ᶜ etc. (s. III. 6 18 (522))
= SN. III. 6 27 (536)ᶜ *sabbattha na sajjati* vimutto* (Bᵃⁱ °*ttacitto*).

* So alle 4 Mss., während Fausbøll *sajjatī* in den Text gesetzt hat.

III. 6 14 (523) *Kaṃ khettajinaṃ vadanti buddhā* (*iti Sabhiyo*)
kusalaṃ kena kathañ ca paṇḍito ti
muni nāma kathaṃ pavuccati
puṭṭho me Bhagavā vyākarohi (Bᵃⁱ *byā*°).
: Mvu. III. 398. 14—17
Kṣetrajño khalu punar nāma bhavati
iti Sabhiko (BM *Bhagavantaṃ*) *praśnaṃ pṛcchet munim*
tat te munī nāma kathaṃ pravuccati
praśnaṃ me Bhagavaṃ pṛṣṭo anupūrvam anulomaṃ
anusaṃdhim anudharmaṃ vyākarohi.
Vgl. auch SN. III. 6 4 (513) etc., s. dort.

III. 6 15 (524) *Khettāni viceyya* (Cᵏ *viñc*°?, Bᵃⁱ *vicc*°?) *kevalāni* (*Sabhiyā ti Bhagavā*)
divyaṃ (Bᵃ *diby*°, Bⁱ *dibb*°) *mānusakañ ca brahmakhettaṃ*
sabbakhettamūlabandhanā (Bᵃⁱ om. *sabbakhetta*) *pamutto*
khettajino tādi pavuccati tathattā* (Bᵃ *tathatthā*).

* So alle vier Mss.; Fausbøll hat *pavuccate* im Text.

= Mvu. III. 398. 19—399. 2 *Kṣetrāṇi saṃyama kevalāni* (BM *Sabhiko āha* || *Bhagavān*, B °*vāṃ*)
divyaṃ mānuṣaṃ yaṃ ca brāhmaṃ kṣetraṃ
sa sarvamūlakṣetrabandhanāt pramukto
kṣetrajño tāyi pravuccati tathatvā.*

* Vgl. oben die Anm. zu Mvu. III. 397. 10 unter SN. III. 6 13 (522).

Vgl. auch SN. III. 6 16 (525) etc., s. dort.

III. 6 16 (525) *Kosāni viceyya kevalāni*
dibbaṃ mānusakañ ca brahmakosaṃ
sabbakosamūlabandhanā (Bᵃⁱ om. *kosa*) *pamutto*
kusalo tādi pavuccate (Cᵏᵇ °*ti*) *tathattā* (Bᵃ *tathatthā*).
= Mvu. III. 399. 3—6
Kośāni vicārya kevalāni
divyaṃ mānuṣaṃ yaṃ ca brahmakośaṃ

sa sarvakośabandhanāt pramukto
kuśalo tāyi pravuccati tathātvā.*
* Vgl. oben die Anm. zu Mvu. III. 397. 10 unter SN. III. 6 13 (522).
Vgl. auch SN. III. 6 15 (524) etc., s. dort.

III. 6 17 (526) *Dubhayāni* (C[b] *tadubhay°*, C[k] *tadubhāy°*) *viceyya* (B[ai] *vicc°*) *paṇḍarāni*
* *ajjhattaṃ bahiddhā ca suddhipaññho* ([b] s. auch bes.) *kaṇhāsukkaṃ* (C[b] *kaṇhaṃ°*, B[a] *kaṇhā°* korr. zu *kaṇha°*, B[i] *taṇha°*) *upātivatto*
paṇḍito tādi pavuccate (C[kb] *°ti*) *tathattā.*
: Mvu. III. 399. 7—10 *Vicārya ubhayāni prahīṇāni*
adhyātma vahirdhā ca śuklamūlaṃ
kṛṣṇamūlam upātivṛtto
paṇḍito tāyi pravuccati tathātvā.*
* Vgl. oben die Anm. zu Mvu. III. 397. 10 unter SN. III. 6 13 (522).
III. 6 17 (526)[b] etc. (s. III. 6 17 (526)) vgl. auch SN. I. 11 11 (208)[c] etc., s. dort.

III. 6 18 (527) *Asatañ ca satañ ca ñatvā dhammaṃ*
[b] s. oben unter III. 6 7 (516)[b]
devamanussehi pūjiyo (B[ai] *°ito*) *so*
saṅgaṃjālam (B[ai] *saṅgajā°*) *aticca so munīti.*
= N[m]. II 34 (54) *Asatañ ca satañ ca ñatvā dhammaṃ*
[b] s. oben unter SN. III. 6 7 (516)[b]
devamanussehi pūjito
yo so saṅgajālam aticca so muni.
= XIII 48 (315), ohne Abweichung von II 34 (54).
= N[c]. V 18 (62) *Asatañ ca satañ ca ñatvā dhammaṃ*
[b] s. oben unter SN. III. 6 7 (516)[b]
devamanussehi pūjito
yo so saṃgajālam aticca so munīti.
= Mvu. III. 399. 11—14
Satāṃ ca asatāṃ ca jñātva dharmaṃ
12 s. oben unter SN. III. 6 7 (516)[b]
devamanuṣyehi pūjiyo so
saṃgamalam atitya so muni.

III. 6 19 (528) *Kiṃpattinam āhu vedaguṃ* (*iti Sabhiyo*)
anuvidituṃ kena kathaṃ ca viriyavā ti.
ājāniyo (C[k] *ājanī°*, B[a] *ājanī°*, B[i] *ajānī°*) *kin ti*
nāma (B[ai] *°maṃ*) *hoti*
puṭṭho me Bhagavā vyākarohi (B[ai] *byā°*).
= Mvu. III. 397. 12—15
Kiṃprāptinam āhu vedako ti (BM *Sabhiko*)
anuviditaṃ kinti kathaṃ ti viryavā ti
ājāneyo kahiṃ ti nāma bhoti
praśnaṃ me bhagavaṃ pṛṣṭo anupūrvam anulomam
anusaṃdhim anudharmam vyākarohi.
Vgl. auch SN. III 6 4 (513) etc., s. dort.

III. 6 [20] ([529]) *Vedāni* (B[i] *devāni*) *viceyya kevalāni* (*Sabhiyā ti Bhagavā*)
samaṇānaṃ yāni p'atthi (B[ai] *catthi*) *brāhmaṇānaṃ*
sabbavedanāsu vītarāgo
sabbaṃ vedam aticca vedagū so.
= N[m]. IV [11] (87) = IX [26] (190) = N[c]. V [2] (52)
Vedāni viceyya kevalāni (*Sabhiyā ti Bhagavā*)
samaṇānaṃ yāni p'atthi brāhmaṇānaṃ
sabbavedanāsu vītarāgo
sabbaṃ vedam aticca vedagū so.
= Mvu. III. 397. 17—20 *Vedāni vicārya kevalāni* (B *Sabhiyatti Bhagavāṃ*, M *Sabhīya ti Bhagavān*)
śramaṇānāṃ . . . . . (Lücke)
so sarvavedanāsu vītarāgo
sarvavedanām atītya vedako ti.

III. 6 [21] ([530]) *Anuvicca papañcanāmarūpaṃ* (C[kb] *papañcarūpaṃ*)
* *ajjhattaṃ bahiddhā ca rogamūlaṃ* ([b] s. auch besonders)
sabbarogamūlabandhanā (B[a] *-mulaṃ*. B[i] *sabbayoga-mūlaṃ*) *pamutto*
anuvidito tādi pavuccate (C[kb] *°ti*) *tathattā* (B[a] *tatatthā*).
: Mvu. III. 398. 1—4 *Abhāvetva prapaṃcanāmarūpaṃ*
* *adhyātmaṃ vahirdhā ca rāgabhūtaṃ* (B *roga°*)
yo samāno rāgamūle baṃdhanapramukto
anuvidito tāyi pravuccati tathatvā.*

* Vgl. oben die Anm. zu Mvu. III. 397. 10 unter SN. III. 6 [13] ([522]).

III. 6 [21] ([530]) [b] etc. (s. III. 6 [21] ([530])) s. unter I. 11 [11] ([203]) [c], oben p. 61.

III. 6 [22] ([531]) *Virato idha sabbapāpakehi*
nirayadukkham aticca viriyavā so
so viriyavā padhānavā
dhīro tādi pavuccate (C[kb] *°ti*) *tathattā* (B[a] *tatatthā*).
= N[c]. XII [2] (138) = XIII [4] (148), wo keine Abweichung und keine der vv. ll. von SN.
: N[c]. XVIII [44] (263) *Ārato idheva sabbapāpakehi*
nirayadukkham aticca viriyavā so*
so viriyavā padhānavā
dhīro tādi vuccate tathattā.

* *virayavā* ist augenscheinlich nur Druckfehler, da in c richtig *viriyavā* erscheint.

„Vgl. Mvu. III. 398. 5—8 *Yaḥ prahīṇabandhano prahāṇavāṃ*
sarvaduḥkhakṣayaṃ janetvā
nāniyān sarvatra na rakṣati
virajo vīryavān pravuccati tathatvā.

III. 6 [23] ([532]) *Yass' assu lutāni* (B[ai] *lunāni*, C[b] *luṭāni*) *bandhanāni*
* *ajjhattaṃ* (C[kb] *°añ ca*) *bahiddhā ca saṅgamūlaṃ* ([b] s. auch besonders)

sabbasaṅgamūlabandhanā pamutto
ājāniyo (C[k] *ājānānīyo*) *tādi pavuccate tathattā.*
: Mvu. III. 398. 9—12
Yasya bandhanāni saṃkṛttāni (BM *saṃvṛttāni*)
adhyātma vahirdhā ca ṣarvaloke
sarvarāgabandhanapramukto (BM °*rāga* [M *roga*] *lobha-doṣamohamānanamrakṣaba*°)
ājāneyo ti tam āhu bhūriprajñā.

III. 6 [23] ([532])[b] etc. (s. III. 6 [23] ([532])) s. I. 11 [11] ([203])[c], oben p. 61.

III. 6 [24] ([533]) *Kiṃpattinam āhu sottiyaṃ* (C[k] *sotatiy*°, B[ai] *sotthiy*°) (*iti Sabhiyo*)

. . . . . .

paribbājako kin ti nāma hoti
puṭṭho me Bhagavā vyākarohi (B[ai] *byā*°).
: Mvu. III. 399. 16—19
Śrotriyo . . . . . .
. . . . . .
. . . . . .* *kiṃ su nāma bhoti*
praśnaṃ me bhagavaṃ (B °*vāṃ*, M °*vān*) *pṛṣṭo anu-pūrvam anulomam anusandhim anudharmaṃ vyākarohi.*

* Hier ist eine Lücke, weshalb ich auch von SN. den Pāda [b] nicht angeführt habe.

Vgl. auch SN. III. 6 [4] ([513]) etc., s. dort.

III. 6 [25] ([534]) *Sutvā sabbadhammaṃ abhiññāya loke* (*Sabhiyā ti Bhagavā*)
sāvajjānavajjaṃ yad atthi kiñci
abhibhuṃ akathaṃkathiṃ vimuttaṃ
anighaṃ sabbadhi-m-āhu sottiyo (B[ai] °*tthiyo*) *ti.*
: Mvu. III. 399. 21—400. 2 *Śrutvā sarvadharmam abhi-jñāya* (BM *Sabhikonti Bhagavantaṃ*)
sāvadyam anavadyaṃ ca sadevake loke
asamo aparigraho viśuddho
anigho tāyi tam āhu śrotriyan ti.*

* Vgl. oben die Anm. zu Mvu. III. 397. 10 unter SN. III. 6 [13] ([522]).

III. 6 [26] ([535]) *Chetvā āsavāni ālayāni* (B *ālayāni āsavāni*)
vidvā so na upeti jabbhaseyyaṃ
saññaṃ tividhaṃ panujja (B[ai]? *anupajja*) *paṃkaṃ*
[d] s. unter III. 6 [12] ([521])[d].

vgl. Mvu. III. 400. 3—6 *Hitvā ālayāni āsayāni*
bandhanāni ativṛtto n'eti
garbhaśayyaṃ arato sarvapāpakehi
āryo tāyi pravuccati tathatvā.

III. 6 [27] ([536]) *Yo idha caraṇesu pattipatto*
kusalo sabbadā ajāni (C[b] °*nī*, B[ai] *ājānāti*) *dhammaṃ*
[c] s. III. 6 [18] ([522])[c].
paṭighā yassa na santi caranavā so.

vgl. Mvu. III. 400. 7—10 *Yo me caraṇehi prāptiprāpto samyag jñātva upetya sarvadharmāṃ*
. . . . . .*
caraṇavā tāyi pravuccati tathātvā.

* Z. 9 habe ich nicht gegeben, weil sie von SN. vollständig abweicht.

III. 6 [28] ([537]).
Dukkhaṃvepakkaṃ (B[ai] *dukkha*°) *yad atthi kammaṃ uddhaṃ adho ca* (B[ai] om. *ca*) *tiriyañ* (B[ai] °*yaṃ*) *cāpi* (B[ai] *vāpi*) *majjhe* ([b] s. auch besonders)
parivajjayitā (B[a] °*ppājayitvā*, B[i] *paribbājayitvā pi*) *pariññacārī* (C[k] °*ri*, B[ai] °*ācāri*, C[b] °*ṃñacāri*)
māyaṃ mānam atho (B[ai] *mānapathaṃ*) *pi lobhakodhaṃ pariyantam akāsi nāmarūpaṃ*
taṃ paribbājakam āhu pattipattan ti.
: Mvu. III. 400. 11—16
Duḥkhavipākaṃ yad asti kiṃcid dharmaṃ
ūrdhvaṃ adho tiryak sadevakasmiṃ
parivarjayitvā parijñācārī
māyaṃ mānaṃ ca atho pi krodhalobhaṃ
paryantam akāsi nāmarūpaṃ
taṃ parivrājakam āhu prāptiprāptaṃ.

III. 6 [28] ([537])[b] etc. (s. III. 6 [28] ([537])) vgl. unter I. 8 [8] ([150])[c] etc., s. dort.

III. 6 [29] ([538]) *Yāni ca tīṇi yāni ca saṭṭhi*
samaṇappavādasitāni (C[b] °*sīt*°, B[a] °*dassit*°, B[i] °*dadassit*°)
bhūripaññā (C[k]B[a] *bhurip*°, C[b] *bhuripaṃñā*)
saññakkharasaññanissitāni (C[k] °*saññā*°, C[b] *saṃrakkharasaṃñā*°, B[a] *sapañcakkharasaññā*°, B[i] *sapaccakkhanasaññā*°)
*osaraṇāni** (B[a] *osarakāni*) *vineyya oghatam'* (B[i] °*tim*) *agā.*

* Bei Fausbøll Druckfehler °*aṇdāni*.

: Mvu. III. 400. 19—401. 1 *Yāni ca trīṇi yāni ca ṣaṣṭi*
śramaṇapravādaniśritāni bhūriprajña
saṃjñākṣarasaṃjñāniśritāni
osaraṇāni vīra (B *vīrya*, M *vīryya*) *osaresi mārgā* (B *orāsasamāgā*, M *orāśasamāgā*).

III. 6 [30] ([539]) *Antagū si pārayū* (B[ai] *si*) *dukkhassa* (*dukhassa* nach Part. II p. XI)
arahāsi sammāsambuddho khīṇāsavaṃ (B[ai] °*n*) *taṃ maññe*
jutimā mutimā pahūtapaññō (C[kb] °*ññā*, B[a] *pahutapaññō*, B[i] *bahutapaññō*)
dukkhass' antakaraṃ (C[kb] °*ra*) *atārayī* (C[k] °*resī*, C[b]B[a] °*resi*, B[a] *ātāresi*) *maṃ.*
: Mvu. III. 401. 2—5
Antako (B °*go*) *si duḥkhasya pārago si dharmāṇāṃ*
samyaksaṃbuddho si anāśravo si
dyutimāṃ dhṛtimāṃ prabhūtaprajño
duḥkhasyāntakaro khu vītarāgo.

III. 6 [31] ([540]) [c+d] *namo te muni monapathesu pattipatta* (C[b] °*ttā*, C[k] °*ttaṃ*, B[ai] *pakkipatta*)
akhila ādiccabandhu (C[b] *ādiṃcca*°, B[a] *akhinicabandha*, B[i] *akhilānicabandhu*) *sorato si.*
Vgl. Mvu. III. 401. 6+7 *Muni mauneyapadeṣu prāptiprāpto akaṃpiyo*
atulya (BM *akhilam atulya*) *ādityabandhu*
vimuktido śubhavrato.

III. 6 [32] ([541]) *Yā me kaṃkhā pure āsi*
tam me vyākāsi cakkhumā
addhā munī (B[ai] °*ni*) *si* (B[i] *si*) *sambuddho* (B[ai] *saṃ*[c]) *n'atthi nīvaraṇā* (C[k] *nīca*°, B[ai] *niva*°) *tava* (B[i] *tavaṃ*, B[a] *bhāvaṃ*) ([c+d] s. auch besonders).
Vgl. Mvu. III. 401. 10
Ahaṃ kāṃkṣitam anveṣe taṃ me vyākārṣi cakṣumāṃ.
+ 12 *Addhā muni si saṃbuddho nāsti nīvaraṇāni ca.*

III. 6 [32] ([541]) [c+d] etc. (s. III. 6 [32] ([541])) auch = Asl. 680 (p. 340)
addhā munī si sambuddho
*natthi nīvaraṇā tava.**

* Die Entsprechung mit SN. ist schon von Ed. Müller Asl. p. 340 notiert

III. 6 [33] ([542]) *Upāyāsā ca te sabbe*
viddhastā (B[a] *vidhattā*, B[i] *vimuttā*) *vinaḷīkatā* (C[b] °*li*°, B[ai] °*ḷi*°) ([b] s. auch besonders)
sītibhūto damappatto
dhitimā saccanikkamo ([d] s. auch besonders)
: Mvu. III. 401. 11
upayāsā (BM *upādāyāsā*) *ca te sarve vidhvastā vinalīkṛtā*
+ 14 *Sītibhūto damaprāpto dyutimāṃ satyavikramāṃ*
11[b] vgl. auch III. 417. 3[b] *vidhvasto vinalīkṛto.*

III. 6 [33] ([542])[b] etc. (s. III. 6 [33] ([542])) auch
= A. IV. 36. 4 [1f] (II. 39) *viddhastā vinaḷikatā.*
Vgl. M. 34 [8b] (I. 227) *viddhastaṃ vinaḷikataṃ* = J. 539 [147b]

III. 6 [33] ([542])[d] etc. (s. III. 6 [33] ([542])) auch = J. 305 [4d] *dhitimā saccanikkamo.**

* Es ist zwar °*nikamo* gedruckt, s. aber den Komm. dazu und das Druckfehlerverzeichnis.

III. 6 [34] ([543]) *Tassa te nāganāyassa*
mahāvīrassa bhāsato
sabbe devā anumodanti ([c] s. auch besonders)
ubho Nārada-Pabbatā ([c+d] s. auch besonders)
= Mvu. III. 401. 8 + 9
Tasya te nāganāyasya mahāvīrasya bhāṣato
sarvadevatānumodanti ubhau Nārada-Parvatā.

III. 6 [34] ([543])[c] etc. (s. III. 6 [34] ([543]) und [34] ([543])[c+d]) vgl. auch D. XVIII. 13 [1a] = 18 [1a]. = XIX. 3 [1a] = 17 [1a] = Mvu. III. 203. 15[a], s. JPTS. 1909.

III. 6 ^{34} (^{543}) $^{c+d}$ etc. (s. III. 6 ^{34} (^{543})) auch
= J. 547 $^{610\,b+c=532\,b+c}$ *uḍḍho Nārada-Pabbatā*

. . . . . .

. . . . . .

sabbe devā anumodanti.

Fortsetzung der Parallele SN. = Mvu. s. erst unter SN. III. 6 ^{38} (^{547}) $^{c-f}$.

III. 6 ^{35} (^{544}) ^{a} etc. (s. III. 6 ^{35} (^{544}) $^{a+b}$) auch
= It. 82 $^{2\,a}$ *Namo te purisājañña* (DE °*ñña*ṃ, B *pūrisajaññā*).

III. 6 ^{35} (^{544}) $^{a+b}$ *Namo te purisājañña* (^{a} s. auch besonders)
namo te purisuttama
= D. XXXII $^{18\,a+b}$. $^{20\,a+b}$. $^{28\,a+b}$. $^{50\,a+b}$ (204. 205. 208).
= S. XXII. 79. 38 $^{a+b}$ (III. 91).
= A. XI. 10. 4 $^{a+b}$ = 5 $^{a+b}$ = 6 $^{a+b}$ (V. 325 f.).
= Thag. $^{629\,a+b=1084\,a+b=1179\,a+b}$.
= Mpū. 304 $^{a+b}$.
= ParDīp. IV. 9 $^{2\,a+b}$.*

* Dort sind in der Anmerkung dazu schon einige der Parallelen notiert.

III. 6 ^{35} (^{544}) ^{c} etc. (s. III. 6 ^{35} (^{544}) $^{c+d}$) vgl. III. 12 ^{37} (^{760}) ^{a} etc., s. dort.

III. 6 ^{35} (^{544}) $^{c+d}$ s. unter MV. I. 6. 8 $^{2\,c+d}$, WZKM. XXIV.

III. 6 ^{36} (^{545}) ^{a} = SN. III. 7 ^{24} (^{571}) ^{a} etc., s. dort.

III. 6 $^{36+37+38\,e+f}$ ($^{545+546+547\,e+f}$) = SN. III. 7 $^{24+25+26\,c+d}$ ($^{571+572+573\,c+d}$) etc., s. dort. (III. 6 $^{37\,d}$ und $^{38\,e+f}$ s. auch bes.).

III. 6 ^{37} (^{546}) ^{d} = SN. III. 7 ^{25} (^{572}) ^{d} etc., s. dort.

III. 6 ^{38} (^{547}) $^{a+b}$ *Puṇḍarīkaṃ yathā vaggu*
toye na upalippati (B^{ai} °*limpati*)
= A. IV. 36. 4 $^{2\,a+b}$ (II. 39) *Puṇḍarīkaṃ yathā vaggu*
toye na upalippati.

Vgl. Mvu. III. 326. 21 *Pauṇḍarīkaṃ* (M *Puṇḍ*°) *yathā varṇaṃ*
anope na pralipyate.

Fortsetzung der Parallele SN. = Mvu. (s. oben unter III. 6 ^{34} (^{543}):

III. 6 ^{38} (^{547}) $^{c-f}$ *evaṃ puññe ca pāpe ca*
ubhaye tvaṃ na lippasi (B^{ai} *limpasi*)
pāde vīra pasārehi (B^{i} °*dehi*)
Sabhiyo vandati Satthuno ($^{e+f}$ s. auch bes.).

: Mvu. III. 401. 13 *evaṃ puṇye ca pāpe ca*
ubhayatra na lipyase.
+ 15 *pādāṃ vīra prasārehi* (M °*dehi*)
Sabhiko vandi Sāstuno.

III. 6 ^{38} (^{547}) $^{e+f}$ etc. (s. III. 6 $^{36+37+38\,e+f}$ ($^{545+546+547\,e+f}$) etc.) vgl. außerdem

Thag. $^{841\,c+d}$ *pāde vīra pasārehi*
nāgā vandantu satthuno.

S. VIII. 9. 6 $^{3\,d}$ (I. 194) = Thag. $^{1248\,d}$ *pāde vandati satthuno.*

(Schluß folgt.)

Eine neugefundene Inschrift aus Zentral-Indien.

Von

T. Bloch.

Diese Inschrift ist im Laufe des letzten Winters (1908—1909) in Nowgong in Zentral-Indien entdeckt worden. Sie steht auf zwei Seiten einer Steinsäule, die, wie aus der Inschrift ersichtlich ist, das Bild Garuḍa's getragen haben muß und vielleicht auch noch trägt; ich habe weder die Säule noch eine Photographie davon gesehen. Meine Umschrift und Übersetzung beruht auf einem Abklatsch, den ich im Laufe des letzten Februar (1909) von Mr. J. H. Marshall, dem Director General des Archaeological Survey of India, zugesandt erhielt.

Das Datum der Inschrift läßt sich durch die Erwähnung des *Mahārāja Aṃtalikita* (Z. 4—5) mit Sicherheit bestimmen. Es ist ohne weiteres klar, daß wir in ihm den König *Antialkides* zu erblicken haben, der uns aus seinen Münzen zur Genüge bekannt ist[1]). Seine Regierung fiel in die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts (etwa 140 v. Chr.). Hierzu stimmt der Schrifttypus der Nowgong-Inschrift auf das Vorzüglichste; er ist jünger als die Brāhmī Aśōka's und erinnert ohne weiteres an die Weihinschriften von Barāhat (Bharhut) und Sanchi, die dem zweiten Jahrhundert vor Christo angehören.

Die Inschrift berichtet uns, daß ein gewisser Heliodorus, ein Sohn Dion's, aus Taxila, eine Säule mit dem Bilde des Garuḍa (*Garuḍa-dhvaja*, Z. 1) zu Ehren des Gottes der Götter, *Vāsudēva* (Z. 1), errichten ließ, ohne Zweifel dieselbe Säule, auf deren zwei Seiten die Inschrift eingemeißelt ist. Leider sind vor dem Namen des Heliodorus (*Hēliudōrēṇa* geschrieben, Z. 2) ein paar Buchstaben unleserlich geworden; sie würden uns wahrscheinlich den Titel genannt haben, den Heliodorus aus Taxila führte. Dagegen ist es von erheblichem Interesse, daß Heliodorus, wie wir

1) Siehe *Percy Gardner, The Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India*, London 1886, Seite 25 bis 28. In der Kharōṣṭhī-Umschrift der Münzlegenden wird der Name *Aṃtialikidasa* (Gen. sg.) geschrieben.

aus dem Worte *Bhāgavatēna*, das seinem Namen folgt, ersehen, sich offiziell einen Verehrer Vishṇu's (*Bhāgavata*) nennt.

Aus dem weiteren Inhalt der Inschrift scheint es mir ferner hervorzugehen, daß Heliodorus wahrscheinlich als Abgesandter des Königs Antialkides nach Zentral-Indien gekommen war, und daß diese Mission dem in Zeile 7 erwähnten Könige *Caṇḍadāsa* gegolten hat. Wir tun daher vielleicht gut, wenn wir dem Worte *Bhāgavata*, das Heliodorus sich beilegt, keinen allzu großen Nachdruck geben. Heliodorus nannte sich einen Verehrer Viṣṇu's (*Bhāgavata*), und errichtete eine Steinsäule mit dem Bilde Garuḍa's, des Vogels Viṣṇu's, um dem Könige Caṇḍadāsa eine Ehrung zu erweisen, zu dem Antialkides ihn in politischer Mission geschickt hatte: das ist wohl der wahre Sinn dieser interessanten Inschrift. Es war damals im ganzen Orient und darüber hinaus Sitte, daß ein König einem befreundeten Fürsten dadurch seine Achtung bezeugte, daß er den Göttern seines Bundesgenossen Opfer darbrachte und Standbilder errichten ließ, und das Interessante an unserer Inschrift scheint mir vor allem der Umstand zu sein, daß es gerade ein Mann mit dem griechischen Namen Heliodorus war, der als Abgesandter eines halb-griechischen Königs von Taxila, Antialkides, den ersten *Garuḍa-dhvaja* errichtete, von dem wir in Indien inschriftliche Kunde haben[1]). Von gleichem Interesse ist es ferner, wenn jener Halb-Grieche, Heliodorus, am Schluß der Inschrift sich in echt-indischer Weise feierlich zur Einhaltung dreier indischer Kardinaltugenden verpflichtet: *dama* „Selbstzucht", *tyāga* „Freigebigkeit" und *apramāda* „Bescheidenheit". Und schließlich darf nicht übersehen werden, daß der indische Fürst Bhāgabhadra (Z. 6), zu dessen Familie Caṇḍadāsa gehörte, den Titel *trātāra* führte, der ihm wahrscheinlich von Antialkides verliehen worden war, ähnlich, wie die muhammedanischen Fürsten Indiens persische und arabische Titel ihren indischen Unterkönigen und Vasallen zu geben pflegten, und die anglo-indische Regierung noch immer einen Rājā oder Nawāb gelegentlich zum „Knight" zu machen pflegt. Bisher war dieser Titel uns nur aus graeko-indischen Münzen bekannt gewesen, wo es den griechischen Titel σωτήρ wiedergibt[2]). Ich glaube in der Tat, daß die meisten der indischen Herrschertitel, die wir aus Inschriften kennen, Übersetzungen der offiziellen Titel der Perser und asiatischen Griechen gewesen sind. Vor Alexander gab es in Indien noch keinen „König der Könige" (*rājātirāja*, *mahārājādhirāja*), es gab nur Könige, *rāja*'s, mit be-

1) Ein *Garuḍa-dhvaja* wird u. a. auch von dem Reiter getragen, der am Eingange des Torweges zum Stūpa von Barāhat steht; siehe *Cunningham, The Stūpa of Bharhut, London, 1879, Plate XII.* Wie oben bemerkt, gehört dieser Stūpa auch ins 2. Jahrhundert v. Chr.

2) Früher meist fälschlich *tradata* gelesen; *trātāra* ist eine volkssprachliche Weiterbildung aus skt. त्रातृ, Nom. sg. त्राता, „Erretter, Beschützer".

schränktem Länderbesitz, *Zamīndār*'s würden sie heutzutage genannt werden.

Ich teile nun meine Umschrift und Erklärung der Nowgong-Inschrift mit, die ich auf Grund eines von Mr. J. H. Marshall mir übersandten Abklatsches gemacht habe.

Inschrift aus Nowgong, Zentral-Indien.

Auf zwei Seiten einer Steinsäule eingemeißelt.

A.

1. *Dēvadēvasa Vā[sudē]vasa Garuḍadhvaj[ō] ayaṃ*
2. *kāritō . . . Hēliudōrēṇa Bhāga-*
3. *vatēna Diyasa putrēṇa Takhasilākēna*
4. *yēna dāṃtēna āgatēna mahārājasa*
5. *Aṃtalikitasa upatāsakāsa rañō*
6. *K[ō]siputasa Bhāgabhadrasa trātārasa*
7. *vasēna Ca[ṃ]ḍadasēna rājēna vadhamānasa*

B.

8. *tiṃnāṃ amuta-padānāṃ . . . . . anuṭhitānā[ṃ]*
9. *nēyati va dam[ō] cāga apramāda.*

Übersetzung.

„Dieser *Garuḍa-dhvaja* des Gottes der Götter Vāsudēva (d. i. *Viṣṇu*) wurde hergestellt auf Veranlassung des . . . . . Heliodorus (*Hēliudōra*), eines *Bhāgavata* (d. h. Vaiṣṇava), Sohnes des Dion, aus Taxila (*Takhasilā*), welcher, nachdem er, niederer Lüste Herr (*dānta*), (hierher) gekommen ist in Begleitung des Königs Caṇḍadāsa, — aus der Familie (*vaṃśya*) des Königs Bhāgabhadra, des Sohnes einer Frau aus dem Geschlechte der Kautsa, des Befreiers (*trātāra*), dessen (Ruhm oder Herrschaft) wächst, des Vasallen (?) des Mahārāja Antialkides (*Aṃtalikita*), — sich verpflichtet (zur Einhaltung) der drei (Tugenden?), deren Ausübung Unsterblichkeit sichert (*amṛta-pada*), (nämlich): Selbstzucht (*dama*), Freigebigkeit (*tyāga*), Bescheidenheit (*apramāda*)."

Anmerkungen.

Zeile 5: Für das schwierige Wort *upatāsakāsa* habe ich die Übersetzung „Vasall" nur aus dem Zusammenhang erschlossen, indem ich zugleich die Vermutnng wagte, das Wort in Sanskrit *upatyē-āstē* (*āsaka*) zu zerlegen. Wir hätten also ein ähnliches Wort, wie *upāsaka*, dessen Bedeutung zunächst die des Dieners, Anhängers gewesen ist, ehe es zu dem terminus technicus der Buddhisten wurde.

Zeile 6: *K[ō]siputasa*: der eine der beiden Horizontal-

striche des *ō* ist ein wenig beschädigt, so daß ich zunächst *Kāsī-* gelesen hatte. Bedenkt man jedoch, wie häufig in den Inschriften des zweiten und ersten Jahrhunderts vor Christo, namentlich im Westen Indiens, uns Metronymika wie *Gōtamī-putra*, *Vāchī-putra* (d. i. *Vātsī-putra*), und ähnliche Namen begegnen, so scheint mir die Lesart *Kōsī-putasa* = (skt. *Kautsī-putrasya*) „des Sohnes einer Mutter aus dem Geschlechte der Kautsa" so gut wie gesichert. Ich brauche wohl kaum zu bemerken, daß wir in jener Sitte, dem eigentlichen Rufnamen des Mannes ein Metronymikon, das auf das Geschlecht (*gōtra*) der Mutter Bezug nimmt, beizufügen, eine deutliche Spur alten, indischen Mutterrechts erblicken dürfen.

Zeile 7: *vasēna* habe ich als *vaṃśyēna* „zur Familie gehörig" aufgefaßt.

ibidem: *vadhamānasa* ist ein etwas nachhinkendes Beiwort zu *Bhāgabhadrasa*. Der Sinn ist der gleiche, wie in der späteren Formel: *tasya vardhamāna-vijaya-rājyē*.

Zeile 9: *nēyati* habe ich als 3. sg. Praesentis Passivi eines Denominativum von Skt. *nyāya* „Regel, Grundsatz" aufgefaßt. Im Sanskrit würde ich das Wort durch न्यायी° oder न्याय्यीक्रियते wiedergeben. Der Sinn scheint mir ansprechend, doch will ich nicht verhehlen, daß ich in Bezug auf dieses Wort „open to corrections" bin.

Nachtrag. Diese Inschrift ist unter der Bezeichnung „An Inscription from Besnagar" offiziell veröffentlicht worden von J. H. Marshall, in der soeben erschienenen Oktober-Nummer des Journal of the Royal Asiatic Society, p. 1053 ff., mit Bemerkungen von J. F. Fleet (ibid. p. 1087 ff.) und L. D. Barnett (ibid. p. 1093 fg.), die zum Teil von Bloch's Auffassung abweichen.

Fleet liest *garuḍadhvaje*, *kārite*, *Yonadātena*, *upa*[*ṃ*]*tā Sa*[*ṃ*]*kāsa-raño*, *Kāsīputasa*, und faßt die letzten Worte der 7. Zeile *vadhamāna-sa-* als den Anfang des Datums, das auf der noch nicht gelesenen 8. Zeile stehe. Die Inschrift B stehe auf der andern Seite des Pfeilers und sei nicht die Fortsetzung der 7. Zeile, worin ihm Barnett beistimmt. Dieser liest *trini amutapadāni* [*kā*]*le*(?) *anuṭhitāni* | *neyā ti v*[*uttaṃ*] *damaṃ cāga apramādo* || und erblickt in *neyā* das skr. *jñeyāt*.

E. Windisch.

Edrisiana I.

Triest bei Edrisi: (')*ṣṭāǵānkū* verderbt aus *Ṭerǵāṣṭā* = Tergeste.

Von

C. F. Seybold.

Der fehlerhafte römische Druck des Auszugs aus Edrisi's großer Geographie 1592 hat S. 260, 9 اسطاجانكو, S. 263, 8 اصطاجانكو; die oberflächlichen, der Aufgabe nicht gewachsenen Übersetzer dieser sogenannten „Geographia Nubiensis" (Latine, Parisiis 1619), die Maroniten Gabriel Sionita und Joannes Hesronita, haben es einfach S. 220 mit Astagianco, S. 222 (ad) Astagiancum wiedergegeben, ohne sich irgend um Identifizierung des rätselhaften Namens zu bekümmern. Das gleiche gilt von dem unendliches Unheil stiftenden, leichtfertig Hunderte von Namen verlesenden, verderbenden, erfindenden Jaubert in seiner fehlerstrotzenden sogenannten Übersetzung der großen, ganzen Géographie d'Edrisi I. II, Paris 1836, 1840 (= Recueil de Voyages V. VI) nach den zwei Pariser Codices: II, 220 giebt er „Astadjanko استجانكو": letztere Schreibung ist von Jaubert selbst gemacht (für اسطاجانكو) und S. 447 einzig in die mangelhafte Table des matières eingestellt; S. 248 besser „Astadjanko اصطاجانكو". Lelewel, Géographie du moyen âge III, Bruxelles 1852, S. 110 macht den ersten Erklärungs- und Identifikationsversuch, indem er kurzweg dekretiert „اصطاجانكو Astidjanko (Starazano) [sic] à 5 milles de Gradis, place forte, bâtie sur les bords d'une rivière dont le volume des eaux est considérable bien que sa source soit peu éloignée (Timavo fons et portus). Cette ville importante, habitée par des militaires, des marchands et des fabricants, où l'on équipe des flottes pour des expéditions guerrières, est l'entrepôt principal du pays de انكلايه Ankoulaïa (d'Aquilée)", im Anschluß an Jaubert II, 248. Die verdienten Herausgeber der Italien betreffenden Teile aus dem Gesamtwerk Edrisi's, Michele Amari und Celestino Schiaparelli: L'Italia descritta nel „Libro del re Ruggero" compilato da Edrisi, testo arabo, Roma 1878, versione

italiana con note, 1883[1]), haben ٩٩, 4 اسطاجانكو, ٩٩, 1 اصطاجانكو, ١١٢, 3 v. u. سطاجانكو, wozu sie in der Übersetzung p. 78 hinter '.stâġân.kû, 82 '.ṣtâġân.kû, 136 s.ṭâġân.kû, auf der beigegebenen Karte '.ṣtâġân.kû, in Klammern (*Tergeste*, Trieste) beifügen, indem sie damit die rätselhafte arabische Namensform ohne weiteres mit dem im Zusammenhang allerdings unumgänglich verlangten und, dem Sinn nach notwendigen Triest identifizieren, ohne aber ein Wort zu verlieren, wie das Namenrätsel des weiteren zu lösen wäre. Den letzten verzweifelten Versuch einer Aufklärung über das über dem Namen *'ṣtāġānkū* schwebende Dunkel hat der zumeist sehr scharfsinnige Joseph Marquart gemacht in seinem inhaltschweren Buch „Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge! Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts", Leipzig 1903, S. 254—59, besonders 258, wo er sein skeptisch ausgesprochenes, mehr negatives Ergebnis folgendermaßen zusammenfaßt: „In dem wichtigen und wohlbefestigten Seehafen Içṭāğānkō an der Grenze des venetianischen Gebietes erkennt Lelewel den Flecken Staranzano bei Monfalcone, und in dem bedeutenden Flusse mit kurzem Laufe den Timavo, der sich vorher als Reka bei St. Canzian in den Grotten des Karst verliert und nach etwa 30 km langem unterirdischem Laufe bei St. Giovanni unter einem Felsen hervorbricht, um sich $^1/_2$ Stunde weiter unten in das Meer zu ergießen. Letztere Vermutung ist in der Tat sehr einleuchtend, zumal die Küste hier wirklich, wie Idrīsī angibt, die Richtung ändert und nach (Süd)Osten umbiegt. Dagegen kann die Gleichung اصطاجانكو oder سطاجانكو = Staranzano weder sachlich noch sprachlich befriedigen, und man wird sich fragen müssen, ob in jenem Namen nicht vielmehr eine kroatische, halb italianisierte Form (*Santo Gianco = Sveti Janko) für San Giovanni steckt. Die Entfernung von Grado (5 Meilen) ist dann freilich zu kurz und in 15 Meilen zu verbessern, was mit der wirklichen Distanz zwischen Grado und San Giovanni (25 km in der Luftlinie) übereinstimmt. Die italienischen Übersetzer sehen in Içṭāğānkō Triest, wobei aber weder der Name noch der in der Nähe der Stadt entspringende Fluß und die veränderte Küstenrichtung eine Erklärung finden. Immerhin wird man zu erwägen haben, ob die Schilderung, welche Idrīsī von Içṭāğānkō gibt, wirklich auf diesen Ort zutrifft, und nicht vielmehr auf Triest zu beziehen ist". Zu der von Marquart in Anmerkung 1 zitierten Virchowstelle über das Timavo-Rekaproblem füge ich jetzt noch Mühlhofer, Der mutmaßliche Timavotalabschluß (mit 2 Karten und 1 Profil), Globus Band 92 (1907, II.), S. 12—15.

Daß eine große, feste Stadt, das Emporium für das ganze

1) Verbesserungen dazu vergleiche auch in meinen Analecta arabo-italica in dem demnächst erscheinenden Memoriale Amari (Palermo) II, 213 ss.

Hinterland von Aquileja (Mark Verona mit Friaul und Istrien) nicht etwa der von jeher obskure, zumal noch landeinwärts gelegene Flecken Staránzano oder San Giovanni, von dem dasselbe gilt (beide bei Monfalcone), fast an der seichten Bucht von Panzano, zwischen diesem und Duino, sein kann, sondern nur das seit dem Altertum blühende Triest, ist nach der ganzen Stadtbeschreibung Edrisi's klar; das hat auch Marquart's historischer Sinn durchgefühlt.

Freilich erscheint die offenbare Verlegung von Triest an die sagenberühmte Mündung des klassischen Timavus oder die dieses wunderbaren Flusses nach Triest als ein Willkürakt, als gewaltsame Verquickung und Identifizierung zweier in Wirklichkeit über 20 km von einander entfernter Lokalitäten, wie sie aber Edrisi wohl zuzutrauen ist, der ja für die Herstellung seines planisphärischen Silberdiskus und die daraus quasi ausgeschnittenen Karten wie für die Textbeschreibung die verschiedensten Quellen benutzte und zusammenarbeitete.

So legt Schiaparelli's kombinierte Carta d'Italia (nach den schlechteren Oxforder Karten) Triest in die äußerste Nordwestecke der Adria, البنادقة جون. Noch viel näher an Grado und Aquileja heran, um die Nordwestecke der Adria noch herum, legt es die Karte des 2. Teils des 5. Klimas in dem neuentdeckten Unicum der späteren Bearbeitung seiner Geographie von Edrisi selbst, in Stambul (Ḥekīm Oġlū 'Alī Pāšā 688). Die Städte werden hier durch große Kreise markiert (entsprechend den goldenen Rosetten des besten Pariser Codex), hinter, über, unter, selten vor denen die arabischen Namen geschrieben sind, wie im besten Parisiensis. Hinter dem Triest darstellenden Stadtkreis steht nun da nichts als سط (im beschreibenden, zumeist auf Entfernungsangaben sich beschränkenden Teil kommt Triest nicht vor, wie ja auch die schönen, immermehr zerfallenden Pariser Karten Namen enthalten, die im Kontext fehlen). Während ich nun anfangs des Rätsels Lösung für سطاجانكو folgendermaßen versuchte: سطا verderbt aus طر (طار), جا richtig in der Mitte, نكو verderbt aus سطو, سطه, سطا, zusammen طرجاسطا *Ṭerǰāsṭā* = Tergeste, finde ich jetzt den Hergang der Korruption besser in folgender Weise: سطا(ا) stellt nicht den verderbten Anfang dar, sondern bildet von selbst den regelrechten Schluß = *ste*, جا = *ǰā* = *ge* ist die regelrechte Mitte, also ist نكو aus dem notwendigen Anfangs-*Ter* verderbt, was ja bei der großen Ähnlichkeit des spanisch-maġribinischen ط und ر häufig vorkommt. Das ا kann leicht graphisch hinzugekommen sein, oder es ist aus د verderbt, indem die Lokalpräposition بِ „zu Tergeste“ aus mündlichem Bericht oder aus schriftlicher Quelle mit dem Namen zugleich auf

den Diskus und von da auf die Kartensegmente und in die Beschreibung falsch übernommen wurde; der Name war ursprünglich wohl übereinandergeschrieben جا(د)طر und von unten, statt oben gelesen (oder umgekehrt سطا سطا جا(د)طر).

Jedenfalls hat das unsinnige, rätselhafte سطاجانكو(!) in dieser Weise seine einfachste Deutung erhalten und wir haben das Recht und die Pflicht, dafür endgültig طرجاسطا *Terǵāsṭā* = Tergeste, Trieste, Triest, slawisch T(e)rst, zu setzen. Edrisi's Text über seine 70 Karten, die den Ausschnitten der silbernen Erdscheibe Roger's entsprechen (7 Klimate = Erdstreifen à 10 Sektionen, Teilen), bergen noch manche Rätsel; wir müssen aber mit allen Schikanen diesen Schwierigkeiten beizukommen suchen, zumal da wir aus dem herrlichen Kartenwerk vom Jahre 1154 soviel Neues, besonders auch über sämtliche europäische Länder bis weit in den Norden erfahren, was sonst kein arabischer Geograph mitteilt, und was nur dem keine Mittel scheuenden, hochgebildeten Normannenkönig Roger II. von Sizilien nach 15jährigem Sammeleifer in Palermo aus Büchern und von Kaufleuten, wie von extra entsandten geographischen Forschungsreisenden, zumal über die nördlichen Gegenden, zu erfahren und von einer gelehrten Kommission unter Edrisi's Vorsitz zusammentragen zu lassen möglich war.

Es sollte endlich das ganze große beschreibende und Kartenwerk des arabischen Strabo eine kritische Ausgabe finden, mit Faksimilierung der wohl besten Pariser Karten. Freilich hat sich das Handschriftenmaterial seit dem Algierer Kongreß, wo ich diese Frage neu anregte, durch das Bekanntwerden von über ein halb Dutzend Handschriften in Stambul, Kairo, Petersburg (gegenüber den früher einzig bekannten 2 Pariser und 2 Oxforder Handschriften), nicht unerheblich zugunsten des ganzen Unternehmens, vermehrt. Dadurch sind freilich auch die Schwierigkeiten der Aufgabe gestiegen; allein das schöne Werk wäre mehr als viele andere zeitgemäß, des Schweißes der Arabisten und des Geldes der Akademien wert, um so mehr, als bei dem wohl besten Pariser Kartenkodex ungeheure Gefahr im Verzuge ist, da Text und Karten immer mehr und rasch zerbröckeln, so daß in einigen Dezennien wohl nichts mehr zu retten ist.

Die beiden Hauptstellen über Triest fasse ich sprachlich und sachlich noch schärfer als Marquart und Amari-Schiaparelli, deren Übersetzung man vergleiche; ich markiere die Kompositionsfugen der verschiedenen Quellen, die noch ziemlich deutlich hervortreten und das Hineinarbeiten eines Timavoberichts in die Nachrichten

über Triest fast noch verraten, durch Gedankenstriche. Danach lautet mein Text von ٩١, 1—6:

ومن كرادس الى طرجاسطا [اصطاجانكو] خمسون ميلا [خمسة اميال] وهى مدينة متحضّرة كبيرة القُطر عامرة بالاجناد والعمّال والرجّال والتجار والصنّاع وهى حصينة — على نهر كبير ياتى اليها من مسافة قريبة لكنّه كبير ومنه شربهم — وهذه المدينة على آخر طرف جون البنادقة وآخر بلاد البنادقيّين وفرضة بلاد اكيلاية [ايكلاية] وفيها اسطول يغزّى — ومنه ينعطف الخليج فى جهة الشرق وعليه تنعطف هناك بلاد اكيلاية [ايكلاية].

„Und von Krādos[1]) (= Grado) nach Ṭerǵāsṭā [Iṣṭāǧānkō] (= Triest) sind es 50 [5] Meilen und dies ist eine blühende Stadt von großem Durchmesser, reichbevölkert von Soldaten, Beamten, Herren, Kaufleuten und Handwerkern und sie ist wohlbefestigt — an einem großen Fluß, der zwar aus geringer (eig. naher) Entfernung zu ihr kommt, aber doch groß ist und aus dem sie trinken (= ihr Trinkwasser beziehen) — und diese Stadt liegt am äußersten Ende des Golfs der Venezianer (der Adria) und bildet die Grenze des venezianischen Gebiets und ist der Stapelplatz für die Länder von Akīlāja [Īklāja] (Aquileja) und darin (steht) eine zu Expeditionen stets bereite Flotte — und von ihm (Timavo) an biegt sich der Golf (oder die Küste) auf der Ostseite um und ihn umfaßt hier das Gebiet von Akīlāja [Īklāja] (Aquileja).“

Kürzer mit Varianten das Itinerar von Ancona nach Triest ١١٣, 3 v. u.:

ومنها الى طرجاسطا [سطاجانكو] خمسون ميلا [خمسة اميال] وهى مدينة عامرة — على نهر كبير ياتى اليها من جبال تتّصل بجبال منت جور [جوى] — وهى آخر بلاد البنادقيّين وعلى طرف الخليج

„Und von ihr (Grado) nach Ṭerǵāsṭā [sṭāǵānkō] sind es 50 [5] Meilen, und das ist eine wohlbevölkerte Stadt — an einem großen Fluß, der zu ihr von Bergen kommt, welche mit dem

Nac —

ursp 1) Schon die Form Krādos = Gradus, wie Tergeste, weist auf lateinische Bu oder griechische) Quellenvorlage (gegenüber modernerem Grado, Trieste).

Mont Ġūr [Ġūj] (Jura = Alpen) zusammenhängen — sie bildet die Grenze des venezianischen Gebiets und liegt am Ende des Golfs."[1])

1) Die Unzulänglichkeit von Brockelmann's „Geschichte der arabischen Litteratur" ist wohl an keinem Einzelgebiet so deutlich, wie an dem der Geographie, welche weder irgend einen Überblick im ganzen noch irgend welche Sicherheit jeder Einzelangabe bietet. Besonders schlecht kommt der große Edrisi I, 477 weg, von dem nur der Name mit (übrigens unsicherm) Geburtsjahr 493/1099 (besser wäre 1100, da das Jahr 17. November 1099 beginnt) angegeben wird, und daß er 548/1154 für Roger II. „sein berühmtes geographisches Werk schrieb". Statt bündig und kritisch auch über die bisherige Literatur zu Edrisi seit 1592 bis auf Jaubert und die Teilausgaben von L'Afrique et l'Espagne, von L'Italia, Palaestina etc. gleich orientiert zu werden (vgl. oben), wird man einfach auf eine doch abgelegene ungenaue schwedisch geschriebene Dissertation 1894 verwiesen. Nicht einmal die Hauptstelle über Edrisi (Leben und Werk) in Reinaud's Introduction générale (Abulfeda) CXIII—CXXII, CCCX—CCCXVI wird angegeben! Diese Hauptübersicht über die arabische Geographie wird nicht einmal S. 225 genannt, obwohl sie an Wert weit über allem dort Genannten steht! — Ganz dürftig, schief und mangelhaft ist die Geschichte der arabischen Geographie in Siegmund Günther's „Geschichte der Erdkunde" 1904, welcher S. 43 von dem größten arabischen Geographen nichts weiter zu sagen weiß, als daß „die Schilderung der Mittelmeerländer durch den von europäischen Verhältnissen stark beeinflußten Mauren zur Erläuterung einer silbernen Landkarte dienen sollte, die dem König Roger II. von Sizilien überreicht worden war"! So über die Maßen oberflächlich wird ein Werk abgetan, von dem der kompetenteste Herausgeber Abulfidā's, Reinaud, 1848 in der oben erwähnten Introduction générale à la géographie des Orientaux, p. CXX, trotz mancher Mängel desselben bekennen mußte: „Son ouvrage, pris dans son ensemble, est, comme celui de Strabon, un véritable monument élevé à la géographie. — — Pourqu'il eût toute son utilité, il faudrait que quelque savant se chargeât de publier une édition critique du texte" — fügen wir hinzu: samt den einzigartigen Karten! und eine genaue, kommentierte Übersetzung. — Viel besser und eingehender orientieren auch bibliographisch über dies Kleinod der arabischen und geographischen Litteratur *selbst allgemeine* Konversationslexika, wie Meyer s. v. Edrisi: „Trotzdem (daß die Karten keine Gradbezeichnung haben, und der nötigen geometrischen Genauigkeit entbehren) ist das in ihnen und im Texte gegebene geographische Material höchst wichtig, das Ganze wohl die wertvollste geographische Leistung des Mittelalters".

Zwei Beiträge zur arabischen Grammatik.

Von **A. Fischer.**

I.

Außer dem ما الحجازيّة[1]) nennen Werke der arabischen Philologen noch ein zweites ما, das mit dem Akkusativ seines Prädikats konstruiert werde, und es ist uns das grammatische Rätsel überliefert worden (Ḫizāna II, ٨١, 15): هل تعرف ما فى كلام العرب رافعةً للاسم وناصبةً للخبر وليست بالنافية التى يُعْمِلها اهل الحجاز بَلْ هى مُوجِبةٌ لا نافيةٌ. Es handelt sich dabei um das ما des als أَنْ + ما verstandenen أَمّا in Fällen wie den beiden Versen:

أَبا خُراشَةَ أَمّا أَنْتَ ذا نَفَرٍ * فإنّ قَوْمِىَ لم تَأْكُلْهُمُ الضَّبُعُ[2])

---

1) Vgl. zum ḥigāzischen ما, im Unterschiede vom tamīmitischen, diese Zeitschr. 61, 935 ff. Als Belege für das letztere kann ich jetzt noch nennen Maqqarī, Anal. I, ١٨, 16: واللهِ ما أنا مُنْصَفٌ „Bei Gott, nicht bin ich gerecht behandelt" und Ibn Miskauaih ed. Caetani 366, 1 (= Ṭabarī, Ann. I, ٢٣١٩, 6): فما أنا مُؤاخِذُكَ (so vokalisiert; Sa'd b. Abī Ḳaqqāṣ, als Mekkaner, würde freilich wohl in Wirklichkeit فما أنا مؤاخذك gesagt haben) „und ich werde dich nicht bestrafen".

2) Dieser vielzitierte Vers wird Mufaṣṣal ٣٤, 8 als قول الهُذَلى bezeichnet, während er dem Sulaimiten al-'Abbās b. Mirdās hätte zugeschrieben worden sollen. (Vgl. die in der nächsten Anm. mitgeteilten Belegstellen und darunter besonders Ḫizāna II, ٨١, ult.: وهذا البيت من أبيات للعبّاس ابن مرداس السُلَمىّ لا الهذلىّ كما زعم بعض شُرّاح أبيات المفصّل. Nach dieser Angabe würden die Worte قول الهذلى überhaupt nicht zum ursprünglichen Texte des Mufaṣṣal gehören. Cfr. noch Broch's Ausgabe dieses Buches, 2. Aufl., Adnotationes S. 10, 3 v. u.)

und

أمّا أقمتَ وأمّا أنتَ مرتحلاً * فاللهُ يكلأُ ما تأتي وما تذرُ

und Prosawendungen wie أمّا أنتَ منطلقا انطلقتُ معكَ, أمّا زيدٌ, أمّا زيدٌ قائمًا أقمْ معه und أمّا أنت برًّا فاقترِبْ, ذاهبًا ذهبتُ معه[1]).

Bezüglich dieses ما galt nämlich allgemein, bei Baṣrensern wie bei Kūfensern[2]), die Theorie, daß es an die Stelle von ausgelassenem كان, كنتُ o. ä. getreten sei, und während man allerdings dabei zumeist die Akkusative منطلقا, مرتحلا, ذا نفر u. s. f. als Prädikate zu dem ausgefallenen Hilfsverb ansah, erklärten wenigstens Abū ʿAlī al-Fārisī und seine Schule sie vielmehr als abhängig von ما selbst, weil jeder Ausdruck, der die Stelle eines andern einnehme, auch dessen Rektion ausübe[3]).

Wir werden uns hüten, diesem zweiten ما mit Akkusativ seines *ḫabar* das Bürgerrecht in unseren arabischen Grammatiken zu

1) Vgl. Sīb. ed. Derenbourg I, ۱۳۳, 17 ff., ed. Būlāq I, ۱۳۷ f.; Mufaṣṣal ۳۴, 7 ff.; Iḫaʾīš ۲۸۵, 2 ff. ۱۱۸۴, 11 ff.; IʿAqīl, Šarḥ al-Alfīja ed. Diet. ۷۷, 4 v. u. ff. und dazu die Šawāhid-Kommentare von Gargāwī, Kairo 1308, ۴۸ f., und von Muḥ. Qoṭṭa, am Rande der soeben genannten Ausgabe, ۴۴ f., oder in der praktischeren Ausgabe von Bairūt, 1872, in der die šawāhid in alphabetischer Reihenfolge stehen, ۳ (s. auch Sacy, Anth. ۱۳۸, 7 f. und dazu 336, n. 37); Murnī, Lithogr., ۲۱, 18 ff. ۳۸, 13. ۳۰۵, 4. ۴۹۲, 17 und dazu, außer den veröffentlichten Glossen zu dem Werke, Suyūṭī's Šarḥ šawāhid al-Murnī ۴۳ f.; ʿAinī II, ۵۵ ff.; Ḫizāna II, ۸. ff. ۴۷۳, 8; Lane, Lex. s. أمّا und إمّا; Ṣaḥāḥ und Lisān s. خرش; TʿA. s. خرش und ما; Muḥibb ad-Dīn, Šarḥ šawāhid al-Kaššāf ۱۹۹, 10; Maidānī ed. Freyt. II, S. 226, 1 (andere La. in der Būlāqer Ausg. II, ۲۹, 5 v. u.); Ḥamāsa ۳۹۵, 9 u. a.

2) Die beiden Schulen trennten sich aber in der Auffassung des in أمّا angenommenen أنْ. Während es nämlich die Baṣrenser nach dem Vorgang von (Ḫalīl und) Sībawaih im Sinne von لأنْ deuteten und kausal verstanden, sahen die Kūfenser in diesen mit أمّا beginnenden Wendungen vielmehr Bedingungssätze und erklärten daher أنْ als gleichbedeutend mit إنْ. Vgl. besonders den Auszug aus Sīrāfī Sīb. ed. Būl. a. a. O. am Rande, aber auch Iḫaʾīš ۲۸۵, ʿAinī a. a. O., Ḫizāna II, ۸. f. u. s. f.

3) Vgl. Murnī ۳۰۹, 4 und Ḫizāna II, ۸۱, 10.

gewähren, denn die skizzierten Theorien sind natürlich von Anfang bis zu Ende unbrauchbare Scholastik. Wie aber soll man die befremdlichen Wendungen mit أَمَّا grammatisch erklären? Ich glaube, daß man ihnen mit den sonstigen Regeln der arabischen Syntax nicht beikommen kann, daß man aber auch gar nicht nötig hat, sich ihretwegen den Kopf zu zerbrechen, weil — sie samt und sonders unechtes Sprachgut darstellen.

An der Echtheit des unter dem Namen des al-ʿAbbās b. Mirdās gehenden Verses selbst wird man allerdings nicht zweifeln dürfen, denn er war offenbar den alten Philologen, die uns auch die Verse überliefert haben, zwischen denen er in der betr. Qaṣīda stand[1]), aufs beste bekannt. Dagegen wird das darin enthaltene أَمَّا أَنْتَ ganz einfach eine fehlerhafte Lesart sein, die lediglich durch die Autorität des Kitāb, in das Sībaṯaih sie törichterweise übernommen hat, zu allgemeinerer Geltung und zu einer gewissen Bedeutung[2]) gelangt ist. Als richtige Lesart drängt sich von selbst أَمَّا كُنْتَ auf, denn der Vers bildet offenbar eine kondizionale Satzperiode[3]),

1) Vgl. Lisān und TʿA. s. خرش, Šarḥ šaṯāhid al-Kaššāf a. a. O., Ḫizāna II, ٨٣, 2, Suǰūṭī, Šarḥ šaṯāhid al-Muġnī a. a. O., Kaššāf ed. Lees I, ١٣١, pu. ٥٣١, 12 v. u. und Baiḍāwī III, 21. ٣٧٣, 25 u. a. — Zur Geschichte des Streites des al-ʿAbbās b. Mirdās mit (Abū Ḫurāša =) Ḫufāf b. Nadba s. z. B. Aġānī XVI, ١٣. ff.

2) Vgl. Šarḥ šaṯāhid al-Kaššāf ١٦٦, 9: البيت المشهور من شواهد النحو.

3) Er wird zu übersetzen sein: „Abū Ḫurāša, wenn du über eine beträchtliche Zahl von Mannen verfügst, so wisse, daß auch meine Geschlechtsgenossen das Hungerjahr nicht aufgefressen hat". (Vgl. die Erklärungen an den zitierten Belegstellen. Wohl nur eine Unüberlegtheit ist, daß der Lisān die Wendung ذا نفر, in der, wie ʿAinī II, ٥٧, 4 und Suǰūṭī a. a. O. ٤٣, pu. mit Recht konstatieren, das *tankīr*, die Indeterminiertheit, von نفر *li-t-taktīr*, also zum Ausdruck einer besonders großen Zahl steht, mit ذا نفر وعدد قليل paraphrasiert.) Kondizionale Perioden mit أَمَّا oder إِنْ von ganz ähnlicher Struktur des Gedankens und der Form finden sich Hudail. ed. Wellh., Nr. ١٤١, ٣:

فَإِمَّا تَقْتُلُوا نَفَرًا فَإِنَّا * فَجَّعْنَاكُم بِأَصْحَابِ الْقُدُومِ,

Labīd Nr. XLVII, ١٨—٢٠. und oft. — Es haben denn auch nicht nur die Kūfenser, die sich ja gewöhnlich mehr als ihre baṣrischen Gegner statt von abstrakten

und tatsächlich haben Gelehrte wie Abū Ḥanīfa ad-Dīnaqarī und Ibn Duraid so gelesen[1]). Wright's Grammar, auch noch in der 3. Aufl. (II, p. 43), kennt allerdings nur den Energicus oder die Kurzform nach إمّا; indes findet sich dafür auch ziemlich häufig das Perfektum[2]), so daß also كنت als durchaus einwandfrei gelten muß. Den zweiten Vers (إمّا أقمت الخ), der überall anonym erscheint und einen ausgesprochenen muslimischen Gemeinplatz zum Inhalt hat[3]), halte ich überhaupt für unecht, für eine wohl von al-Mubarrad herrührende gelehrte Fälschung, dazu bestimmt, eine

---

Theorien von ihrem Sprachgefühl haben leiten lassen, den Vordersatz des Verses kondizional aufgefaßt (s. oben S. 598 Anm. 2), sondern, wie uns berichtet wird, auch einzelne Baṣrenser wie al-Aṣmaʿī (s. Iḫaʿīš ٣٨٥, 11, Ḥizāna II, ٨٠, 11) und von den sonstigen Erklärern des Verses sicher die große Mehrzahl (s. z. B. Lisān s. خوش, ʿAinī II, ٥٧, 14, Suǰūṭī a. a. O. ٤٣, ult. u. a.).

1) ʿAinī II, ٥٨, 14, Suǰūṭī a. a. O. ٤٣, 5 v. u., Ḥizāna II, ٨١, 16, Maid. ed. Freyt. a. a. O. — Lisān und TʿA. s. خوش haben إمّا كنت, aber das ist offenbar nur eine sekundäre, aus den beiden andern Lesarten zusammengeflossene Variante (vgl. IʿAqīl a. a. O. ٧٨, 4 und Gargāṭī a. a. O. ٤٩, 26), wenn nicht gar ein bloßer Lapsus. Für إمّا أنت, das Lane, Lex. 94b unter Verweis auf TʿA. s. ما verzeichnet, hat der Druck des TʿA. vielmehr أمّا أنت.

2) s. Reckendorf, Synt. Verhältnisse § 228 (wo aber in dem Zitat aus Ḥamāsa ٣٣٩, 18 مذهبا nicht ganz richtig übersetzt ist) und z. B. noch Mufaḍḍalīyāt Nr. ٩, ٣٩, Kāmil ١٣٣, 10. ٥٣., 16, Yāqūt III, ٩٤٣, 11, Maqqarī II, ٣٤٣, v. 8 und Iḫaʿīš ٣٩٤, 9. — Vereinzelt wird إمّا auch mit dem Ind. Imperf. konstruiert; s. Lāmīyat al-ʿarab v. ٤٩ und dazu Sacy, Chrest.² II, 383 f.

3) Er ist zu übersetzen: „Mögest du bleiben oder mögest du reisen, Gott bewahrt, was du tust und was du unterläßt" (vgl. Howell, Grammar I, p. 322). Falsch hat ihn Lane, Lex. 106b, wiedergegeben und darnach auch Trumpp, in seiner Übersetzung der ersten 246 Paragraphen des Mufaṣṣal, Sitzgsber. d. k. b. Ak. d. W., philos.-philol. hist. Kl. 1884, 4, S. 667. (Die zwei Verbesserungsvorschläge, die Trumpp hier Anm. 1 zum Texte des Iḫaʿīš macht, sind abzuweisen. Sie gehören zu den zahlreichen Irrtümern, die seine gutgemeinte, aber leider mit ungenügender Kenntnis des Arabischen unternommene Arbeit entstellen, und beweisen nur, daß er den betreffenden Gedankengängen des Iḫaʿīš nicht hat folgen können.)

von ihm vertretene grammatische Theorie zu stützen[1]). Unter allen Umständen aber ist auch hier das أَمَّا أَنْتَ abzulehnen, denn daß hier ein unbefangen gestaltender Dichter statt des so häufigen disjunktiven إِمَّا . . . وإِمَّا ein unerhörtes أَمَّا . . . وأَمَّا und statt des bequemen und guten[2]) كُنْتَ ein sytaktisch überaus hartes أَنْتَ gebraucht haben sollte, ist durchaus unglaubhaft. Endlich muß ich auch die in Frage kommenden Prosawendungen für unecht halten, die offenbar gleichfalls nur der Schule ihre Entstehung verdanken und zwar als Zurechtmachungen nach der Schablone von أَمَّا أَنْتَ ذَا نَفَرٍ im Verse des al-ʿAbbās b. Mirdās. Daß sie nicht der lebenden Sprache entnommen sind, verraten nicht nur einzelne hierher gehörige Äußerungen der Grammatiker[3]), sondern im

1) Vgl. Suyūṭī a. a. O. ٤٤, 13: البيت أنشده المبرّد شاهدا على قوله اذا أتيت بامّا وامّا فافتح الهمزة مع الأسماء واكسرها مع الأفعال كذا حكاه عنه الأزهرى.

2) Auch bei disjunktivem إِمَّا steht nicht selten das Perfekt; s. Reckendorf a. a. O. S. 483. (Aber der Satz إمّا رضينا فأتينا بالأمر الذى تَسْئلونه او كرهنا فرددنا Ṭabarī, Ann. II, ٣١٩, 15 bedeutet nicht, wie hier R. will: „Wenn wir es für gut finden, bewilligen wir das, was ihr fordert, oder nicht für gut finden, so lehnen wir es ab" (das ف in فأتينا und فرددنا verbietet diese Deutung), sondern: „Entweder wir finden es für gut und bewilligen eure Forderung, oder finden es nicht für gut und lehnen sie ab". إِمَّا . . . وإِمَّا, إِمَّا . . . أَوْ etc. heißen bei Ellipse des Nachsatzes ja oft „entweder . . . oder". Vgl. z. B. Lane, Lex. s. إِمَّا und, gleichfalls bei dabeistehendem Perfekt, Kāmil ١٧١, 5: فإمّا عَدَلْتَ وإمّا اعتَزَلْتَ „Entweder übst du also Gerechtigkeit oder du legst dein Amt nieder".

3) Cfr. Ḥizāna ٢٨٥, 8: قال سيبويه وسألته يعنى الخليل أمّا أنت منطلقا أنطلق معك فرفع وهو قول أبى عمرو ويونس (vor أمّا ist wohl عن ausgefallen, vgl. Ḥizāna II, ٨٠, 9). Von dem im Kitāb a. a. O. zitierten Beispiele أمّا زيدٌ ذاهبًا ذهبتُ معه erklärt ʿAqīl a. a. O. ausdrücklich: ثم يُسْمَع من لسان العرب u. s. f.

Grunde der gesamte Tenor ihrer Ausführungen zu diesem Gegenstande.

II.

In unsern Grammatiken sollte ein Hinweis darauf nicht fehlen, daß der adverbielle Akkusativ اَلْآنَ (dialektisch und poetisch dafür auch اَلَانَ oder bloß لَانَ[1])) „jetzt" zur unflektierbaren Partikel erstarrt ist, so daß man auch إِلى الْآنَ, حتّى الْآنَ[2]) und مِنَ الْآنَ, مِلْآنَ, مِلَانَ, مِنَ لَانَ oder مِنْ لَانَ[3]) sagte und nicht, wie wir erwarten würden, الى الآنِ, من الآنِ[4]) u. s. f. Vgl. Lisān s. أين, besonders ١٨٩, 13. 20—21. 24; Košut, Fünf Streitfragen Nr. ٩٩; Mufaṣṣal §§ ٢٠٩ und ٩٩. und dazu IIaʒīš; Ḥamāsa ٤٠٧, 5 und Lane, Lex. s. آنٌ. In unsern Textausgaben ist diesem Umstande gewöhnlich nicht Rechnung getragen worden, vielmehr liest man, wenn

---

1) Lisān s. أين, XVI, ١٨٩, 19 ff. (wo Z. 20 مِنْ لَانَ offenbar in مِنَ لَانَ zu ändern ist), ١٨٥, 8 ff., auch ١٨٧, 17 (مررت بزيدِ اللَّانَ, das wohl richtiger بزيدٍ لَّانَ geschrieben würde); Mufaṣṣal § ٩٩. und dazu IIaʒīš ١٣١١ (vgl. ١٢٣١, 11); Wright, Grammar³ II, p. 375 B-C. 380 B (= ʒAntara ٧, ٣ La. = Lisān XVI, ١٨٥, 10); Lane s. آنٌ. — Die an diesen Stellen verzeichneten Fälle von Schwund des Vokaleinsatzes im Wortanlaut nach dem Artikel, z. T. unter gleichzeitigem Verlust von dessen Vokale, اَلَانَ (لانَ) < اَلْآنَ, اَلْحَمْرُ < (لَحْمَرُ) < الأَحْمَرُ, لَبْيَضُ < الأَبْيَضُ, اَلَرْضُ < الأَرْضُ, لُولَى < الأُولَى etc., sind Brockelmann, Grundriß I, § 38, b nachzutragen.

2) Ist das merkwürdige تَلْآنَ, تَلَانَ „jetzt" (s. die Lexx. s. أين und تلن, auch Wright, Grammar³ I, p. 279, Anm.) aus حتّى الآنَ entstanden?

3) Vgl. die oben in Anm. 1 genannten Belegstellen und zu مِلْآنَ das weiter unten im Texte (S. 603, 5) gegebene Zitat.

4) Ibn al-Anbārī läßt indes auch من الآنِ, مِلْآنِ gelten; s. Lisān a. a. O. ١٨٩, ult. (wo aber لأبى صخر für ابن صخر zu lesen ist; s. hier S. 603, 4).

der Ausdruck in Verbindung mit einer Präposition erscheint, meist entweder الآن oder, häufiger, bloßes الآن, das offenbar in der Regel gleichfalls als الآن gemeint ist. Vgl. ملآن bei Fleischer zu dem Verse des Hudailiten Abū Ṣaḫr Ǧāqūt I, ٨٠.., 6 (dagegen der Vers mit ملآن bezw. الآن م Hudail., Wellh., Nr. ٣٩., 2, offenbar so auf Grund der Hss., und IǦaišš ١.٩٩, 11); من الآن Ṭabarī, Ann. I, ١٣٢., 9 (= IHišām, Sīra ٣٩٦, 13, wo من الان steht; Cod. Prym-Socin der Sīra und Cod. Lips. DC 210 [= Vollers, Kat. Nr. 16] haben من الان); الى الآن Abu-l-Maḥāsin, Ann. I, ١٩., 2 (= INubāta, Šarḥ Risālat IZaidūn, Kairo 1278, ١٩٣, 8)[1] und Ḥarīrī, Maq.[2] ٥٩, Schol. 4 v. u. f., (sic) الى الآن Voyages de Sindebad par Machuel[2] ٨., 1 u. a.

Die Erstarrung von الآن erklärt sich natürlich aus dem Einfluß von Partikeln wie أين (vgl. مِن أين, إلى أين, in der jüngern Sprache auch في أين[2]) und ثَمّ (vgl. مِن ثَمّ[3]).

1) Der Bairūter Druck der Qiṣṣat Maǧnūn Lailā (Maṭbaʿat al-ādāb, o. J.), ٣, 7 v. u. hat الى الان. Meist findet sich der betr. bekannte und hübsche Vers mit der La. الى اليوم; vgl. Arānī I, lv., 26, IQutaiba, Šiʿr ٣٥٩, 7 und Anbārī, Asrār vv, 14 (= ZDMG. 28, 335, 2) u. a.

2) Im Sinne des bloßen أين; vgl. 1001 Nacht ed. Habicht I, ٣٣٩, 4. II, ٩٣, 6 und das daraus (nicht aus فأين; cfr. schon Graf Landberg, Ḥaḍramoût 525 f.) entstandene weitverbreitete vulgärarab. *fēn* oder *fain* „wo".

3) z. B. Sīb. II, ٣٠٩, 17, Mufaṣṣal ll, 10, Ḥamāsa ٥, 19, Lammens, Cours gradué de traduction I, ٢, Anm.

Anzeigen.

(1) *Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen von F. H. Weißbach. Erste Hälfte: Prosa-Texte.* Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1908. 208 Seiten. 8°. (= Leipziger semitistische Studien, Band IV, 1. Hälfte.) Mk. 9.

(2) *W. Marçais. Le dialecte arabe des Ūlâd Brāhîm de Saïda (Département d'Oran). (Extrait des Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, tomes XIV et XV, p. 97 et suiv.) Revu et augmenté d'additions et corrections.* Paris, Honoré Champion. MDCCCCVIII. 210 S. 8°.

(1) „Durch seine neuarabischen Arbeiten hat Meißner ein weites Gebiet linguistisch erschlossen. Der Dialekt, den sein hingebender Fleiß uns zugänglich gemacht hat, herrscht — wenn man geringfügige Unterschiede außer Betracht läßt — von der Mündung des Šaṭṭ el-ʿArab bis nach Tidmūr" sagt F. H. Weißbach gegen den Schluß seiner Anzeige von Bruno Meißner's „Neuarabischen Geschichten aus dem Iraq" in Bd. 58, S. 931—948 dieser Zeitschr. und spricht hierdurch seinem Breslauer Kollegen, der neben jener guten und umfangreichen Arbeit noch zwei, ebenso zu charakterisierende über das ʿIrâḳ-Arabische (wie l. c. ersichtlich: „Neuarabische Sprichwörter und Rätsel aus dem Iraq" [Westasiat. Studien IV, 137—174] und „Neuarabische Gedichte aus dem Irâq" [W. St. V, 77—131; VI, 57—125; VII, 266—276, — nicht VII, 1—11, wie W.'s Anzeige S. 931, Z. 21 gibt]) der Öffentlichkeit übergab, das Recht zu, auf diesem Gebiete der arabischen Dialektforschung als Pionier zu gelten. Da wirft sich uns natürlich sofort die Frage auf, ob das Weiterbearbeiten dieses schon von Meißner bestellten Feldes durch Weißbach nützlich war. Sicherlich war dies nützlich; denn, wenn irgendwo, so ist gerade auf dialektlichem Gebiete Fortsetzung der loco-Bearbeitung einer bestimmten Mundart durch dazu Berufene wünschenswert, damit diejenige Form, in welcher der Pionier das betreffende Idiom dem europäischen Gelehrten- oder Halbgelehrtenpublikum vorgesetzt hat, nicht allzu aufdringlich zum Standard werde, — es sei denn, daß sie es in allen Einzelheiten verdiene. Nicht nur in Einzelheiten, sondern auch in verschiedenen Fundamenten scheint mir aber Meißner's Wiedergabe des ʿIrâḳ-

Arabischen einiges Bedenkliche zu bieten. Und zwar meine ich damit: 1. seine Auffassung des ق unter Palatalisation und des ج als „*ž* = französ. *j*“ (was aber nur in seinen Spr. u. R. erscheint, während in seinen späteren Schriften dafür „*ǧ* = ital. *g* vor *e* und *i*“ eingesetzt wird, nach einer — sich etwas zu wenig als solche gebenden — Korrektur in § 1 seiner Gesch.); 2. seine Auffassung, daß klass. *ai* sich im ʿIrâḳ-Arabischen in der Regel als *ê*(*i*) oder auch als *ê* und vereinzelt als (*i*)*ê*(*i*) gäbe, während W. lehrt, daß es im allgemeinen als *îe* und nur gelegentlich anders (so z. B. nach Gutturalen und Emphaticae meist als *â*) gesprochen wird (W. verweist bei dieser Gelegenheit [Anm. 1 auf S. 935 seiner Anzeige] ganz angebracht auf das *íę* meiner Sammlungen über das Maltesische, wozu ich aber hier noch hinzufügen möchte, daß auch sehr viele Beduinenstämme zwischen dem Nil und Tripolitanien *iĕ* für altes *ai* sprechen); 3. seine, mit jener Auffassung des alten *ai* als (*i*)*ê*(*i*) in Verbindung stehende Ansicht von der Existenz „mouillierter“ Konsonanten; 4. sein so sehr konsequentes Langschreiben unbetonter klassischer Endvokalslängen. In allen diesen Punkten steht Weißbach mit dem Pionier in Widerspruch, und ich muß mich auf meines Leipziger Kollegen Seite stellen, nach den Erfahrungen, die ich mir während meines fast einjährigen Aufenthaltes in Damaskus über das ʿIrâḳ-Arabische erworben habe; ʿIrâḳier habe ich daselbst nicht wenige zu sehen bekommen; verschiedene solche Araber waren z. B. Diener in den Häusern der in Damaskus aufhältlichen Perser. Aus diesen Gründen innerer Natur zeigt die Weißbach'sche Form des ʿIrâḳ-Arabischen einen entschiedenen Fortschritt; aber — ich weiß nicht: sehe ich vielleicht zu sehr auf Äußerlichkeiten? — auch aus Äußerlichkeitsgründen! Ich meine hier folgendes: M. schreibt die allerminimalsten Vokalwerte durch sperrige Vokaleinklammerungen, also z. B. das von ihm als *lĭêĭl* oder *l'êĭl* aufgefaßte لَيْل als „*l*(*i*)*ê*(*i*)*l*“, — W. dagegen durch Vokal mit ˘ darüber, also z. B. *nĕrûḥ*, *utĕʿêš*; W. setzt Interpunktion, M. keine[1]).

Weißbach gibt seine „Erste Hälfte“ ohne Einleitung (doch s. hier 608, 18). Mit der ersten Seite seines, jetzt bloß einen Umschlagtitel (auf Grau) aufweisenden Werkes beginnen die Texte, um mit S. 208 ohne Nachwort zu schließen. Die Texte aller drei Kategorien sind übersetzt (doch s. n. Seite oben), — diese drei Kategorien bringen:

---

1) Einen Schritt zum Interpungieren tat M. aber doch vorwärts, indem er in seinen Gesch. am Ende größerer Satzkonglomerate fette Buchstaben (a, b, c, d, — die Geschichte mit Konglomerat a beginnend) in Klammern setzt. Daraus könnte sich bei den Nachahmern dieses Systems etwa folgendes entwickeln: man behält fette Buchstaben für Konglomeratabschlüsse bei, wählt für das Ende der einzelnen Sätze gewöhnliche Antiqua-Lettern, für Pausen innerhalb des Satzgefüges etwa kursive, für Markierung der Frage etwa griechische. Dann kommt schließlich doch einer und meint, unsere guten , . ! ? „ “ — ; sähen besser aus.

A. Erzählungen (40 Erzählungen, die S. 1—165 füllen; aus Anstandsrücksichten sind die Nummern 30 und 31 nicht übersetzt worden); B. Sprichwörter (277 an Zahl, auf S. 166—196; zahlreiche Verweise auf Sprichwörtersammlungen Anderer interessieren uns lebhaft und dokumentieren die Belesenheit W.'s); C. Gespräche (15 Dialoge, S. 197—208; wir hätten es allerdings gern gesehen, wenn dieser Teil der Sammlung drei- bis viermal so groß geraten wäre). — Die „Erzählungen" appellieren zum größten Teil an den Verstand, d. h. sie sind, falls nicht Berichte lokalhistorischer Art, in welche natürlich auch vieles Lokalkulturelle einschlägt, Schwänke oder Fabeln oder aber Märchen, wie sie sich erwachsene Orientalen erzählen (so daß sich Inhalt und Inhalt im Genre bei M. und bei W. eng berühren). Das Element der „Kindermärchen" fehlt aber, wie bei M., so auch bei W. vollkommen; vielleicht hatte der gemeinsame Überlieferer der Erzählungsstoffe bei M. und bei W. (nämlich Rašîd eč-Čâlī, s. W.'s Anzeige, Bd. 58, S. 931 u.) derartige Stoffe nicht in seinem Repertoire. Es ist wirklich schade, daß W. nicht auf die Suche nach diesem, zum Herzen sprechenden Element gegangen ist, wodurch er den Inhalt der Sammlung mit einem neuen Genre belebt haben würde; es waren wohl aber die Lebensverhältnisse auf seiner Station solche, daß ihm Überlieferer oder Überlieferinnen für Stoffe dieser Art nicht zu Gebote stehen konnten. Hübsch sind diejenigen Nummern der „Erzählungen", in denen Stoffe linguistischer Natur enthalten sind, wie Nr. 20 „Der Beamte bei den Möšödân" (schwierige Verständigung zwischen Türken und Araberin), Nr. 22 „Arabisches Rotwelsch" (besser wohl „beduinisches R."), Nr. 23 „Geschichte von den Negern, die stehlen wollten" (da heißt's z. B. [131, 3]: *ī u̯óllā, i̯ā akûtī, u̯inu̯addẹ́'ĕhin índ il-kúmal̰a̰* [was mag das unterstrichene *l* bedeuten, das uns in diesem Negerarabisch noch öfter entgegentritt?] „Ja, bei Gott, meine Brüdere, und woll sie [die Kleider] bei das Monde übergeb"; mit *il-kirîb* 131, 1 statt zu erwartendem *il-ğerîb* scheint Rašîd selber ins Negerarabisch verfallen zu sein!). Die letzten vier Nummern der „Erzählungen" sind übrigens gar keine Erzählungen, denn sie bringen der Reihe nach: „Wettstreit zweier Dichter um Rätsel" (also Nr. 37), „Wettstreit zwischen Ṭalâl und Gúmar um Rätsel", „Einige kleine Rätsel" (9 Stück) und „Brief" (eines Infanteristen wegen seiner unrechtmäßig verkauften Kuh). Natürlich sind uns auch diese vier Spezialnummern äußerst willkommen. In Nr. 37 und 38 von ihnen treten uns gleich auch Verse entgegen (wie auch auf S. 16, 20, 130 und 158 Verse erblickt werden); über Metrica wird ja Weißbach späterhin noch zu reden haben und dann nicht vergessen, auch an den Versen der jetzt fertig vorliegenden „Prosa-Texte" als metrischer Emendator tätig zu sein. An den uns hier vorgesetzten Versen ist metrisch vieles falsch (was aber natürlich nicht W. zur Last fällt).

Doch auch über andere als über metrische Fragen erwarten

wir für die Zukunft Auskünfte aus W.'s Feder; einen grammatischen „Abriß" des ꜣIrâḳ-Arabischen brauchen wir jetzt freilich nicht mehr, da derjenige Meißner's (auf S. VII—LI seiner Gesch.) Gediegenes bringt und W.'s Anzeige jenes Buches ziemlich erschöpfende Zusätze liefert. Wohl aber hat uns W. noch über zahlreiche Rätsel etymologischer Natur aufzuklären, wie uns denn auch ein Exkurs über die fremden Elemente im ꜣIrâḳ-Arabischen aus seiner Feder jederzeit angenehm sein wird. Dort, im ꜣIrâḳ, prallen Arabisch, Persisch und Türkisch — und man könnte noch mehr Idiome nennen — aufeinander, (und dabei kommt nicht nur ein schönes Normalpersisch und feines Konstantinopler Effendi-Türkisch in Betracht, sondern meist das schlimmste Vulgärpersisch bez. ein stark taḥrîfisiertes Türkisch östlichen Gepräges): deshalb wäre für einen Spezial-Exkurs genannter Art genug Behandlungsstoff vorhanden. Ich will nun W. in keiner Weise vorgreifen, — nur einige wenige einzelne Nomina oder Gruppen von Nomina möchte ich aus W.'s Texten herausholen, um zu manifestieren, welcher Art Auskünfte man erwarten möchte. Ich führe an: *bêšlịḡ*[1]) 4, 10 ö. „Fünfpiasterstück" = türk. *bešlik*; *bîe̯k* 128, 12 ö. „Bey" = türk. *bei̯* بك; *tîe̯lḫāna̯* 201, 34 „Telegraphenamt" = pers.-türk. تلخانه: woher kommt hier das *ê*, bez. *îe̯*? Woher die Vokalisation *čâra̯k* für „Viertel" 205, 33 ö. = p. *čārja̯k* (t. *čei̯rek*)? Dann *ma̯nāḫûr* 31, 3 „Oberstallmeister", *ḫâna̯dân* 54, 14 „Vornehmer", *zúmbala̯k* 207, 13 „Uhrfeder", *banaṭrûn* 206, 3 „Hose", *angrâ̯zī* 203, 3 „englisch": auf welchem Gebiete entstanden diese Dissimilations-Formen von (ا)میراخور, خانه‌دار, زنبرك, *pantalone, inglese*? Wie erklärt sich das *z* von *bazabôrt* 200, 17 und das *p* von *pōtîn* 201, 23 „Schuhe" (besser wohl „Stiefeletten", vgl. 206, 12)? Ferner *doḫtûr* 202, 7 „Doktor", *i̯âḫa* 205, 8 „Kragen", *ṭôu̯ḫ* ib. 21 „dunkelfarbig (Zeug)", *ḫāšûga̯* 203, 6 „Löffel": kommt das *ḫ* dieser Wörter, dem in Konstantinopel das nichtpalatale *k* entsprechen würde (دوقتور, ياقه, طوق [„voll, saftig"], قاشق) aus einem türkischen Dialekte Kleinasiens oder des weiteren Ostens (was letzteres hinsichtlich des *m* von t. *ma̯na̯* „mir" [Konst. بكا] 127, 5 ja sicher der Fall ist)? Daß بركة an einer Stelle (47, am Ende der Z. 14) durch *birča̯t* (Bed. „Trog") ein festes *t* bekommen hat, ist beinahe ebenso kurios, wie die Erscheinung, daß der Ausdruck für „Oberküchenmeister" kein prächtiges ع aufweist (denn wir finden *âščībāšī* [31, 7 ö.]); aber türk. *armut* (aus pers. امرود) erhielt im ꜣIrâḳ ein ꜣ (*ꜣarmûṭ*:

1) Was mag W.'s *ḡ* sein, das sich sonst nur äußerst selten (z. B. noch in *il-ḡahhâr* القهّار 119, 13) vorfindet?

203, 23). Auffällig erscheint uns 22, 10 *bittáḫat rómul* „mit dem Sandzauber“ (da pers. تخته, nicht تخت in Frage kommt), wie ferner die Bedeutungsangaben von *i̯âi̯* 107, 1 und *za̤nǧa̤fîl* 202, 35 als „Knopf“ bez. „Zimmet“, denn man erwartet „Sprungfeder“ und „Ingwer“ für dieses t. ياى bez. p.-ar. زنجبير, زنجبيل, زنجفيل; hier liegen vielleicht Übersetzungsfehler vor.

Diese — Übersetzungsfehler — sind aber, wie bei dem vorsichtigen Arbeiter Weißbach auch nicht anders zu erwarten, nicht sehr zahlreich; ich begreife nicht recht, wie C. Snouck Hurgronje in seiner überhaupt etwas animosen Anzeige der W.'schen Schrift im Groninger „Museum“ (1909, Nr. 4) auf S. 135 sagen kann: „deze (die Übersetzung) geeft over het algemeen den inhoud vrij getrouw weer, maar toch zou ik eenige kolommen van het *Museum* kunnen vullen met verbeteringen“. Uns fiel unter anderm auf: 69, 12 *mingâš* „Zängchen“ (nicht „Meißel“ oder „Pinsel“?) und 135, 18 „der Gelbe“ und „der Rote“ (l. „die G., die R.“, da es sich um Hündinnen handelt). Mehrere Verbesserungsvorschläge werden auch die in den einleitenden Worten auf S. 4 des Umschlags für die zweite Hälfte angekündigten Bemerkungen A. Fischer's enthalten.

Auch am Texte selber haben wir nur wenig Beanstandungen, — wir notierten in dieser Beziehung: 5, 7 *ânī ḫâtil ǧôu̯a̤‿l-ifrâš, uṣâra̤t igĕʒadá̤tha̤ ʒalêi̯a̤* „ich war unter den Decken verborgen, auf die sie sich setzte“; was ist *ig.* für eine sonderbare Form? || 5, 9 *ʒa̤rrîs* „Bräutigam“; *rr*? || 22, 1 *īšî̤r*; l. *īṣî̤r* || 31, 1 *au̯âge̤h* „ich besichtige, besuche“; wohl *ǧ* statt *g* zu setzen || 38, 4 *abâlha̤ mi̯tílha̤ bínt* „er glaubte, sie sei ein Mädchen, wie er“; wohl *ʒabâla̤* (= على باله; cf. 142, 8). Sollte 85, 6 *ʒasbâla̤* ganz richtig sein? || 42, 13 *has-šâʒ* „jetzt“; l. natürlich *has-sâʒ* || 86, 13 *ḥo̤nfîš* l. *ḥo̤nfîš* || 88, 11 *i̤á̤mmī* l. *i̯á̤mmī* || 90, 13 *ʒâd mâ mistâhid fá̤rd ulâi̯a̤* „weißt du nicht ein Dorf?“; vielleicht *mistáʒhid* („garantierend“) || 94, 5 *īla̤ǧǧâh* = يلقّيه, also *î* statt *â* || 95, 3 *fa̤dd ânī* „mit Ausnahme von mir“; *f.* für *fa̤rd* fällt zwar auf, doch vgl. 141, 3. 7; 199, 15; 204, 16 || 105, 2 *meǧīdî̤e̤n* „2 Taler“; l. wohl *meǧīdi̯i̯ên* o. ä. (cf. Z. 12) || 108, 13 *i̯ĕgûn*; l. *i̯ĕgûm* || 118, 4 *gūnîi̯a̤* „Sack“ ist merkwürdig; man erwartet *ǧ* statt *g* || 138, 3 *ṛalabítnī* statt *ṛalábitnī* fällt zuerst auf; doch vgl. Meißner § 80, e || 148, 11 *i̯ā ma̤lʒúna̤*; ist *ú* wirklich kein Druckfehler statt *û*, so muß Tonverkürzung durch den Affekt vorliegen || 155, 15 im Zeilenanfang lies natürlich *lâ* || 183, Sprichwort 167: *tíšta̤r* „sie käut wieder“ ist mir nicht so sehr auffällig. Wenn im dortigen Dialekte ein *šá̤ta̤r*-i̯išta̤r* existiert, so hat es sich aus اجترّ (zum *š* vgl. das Maltesische, wo „wiederkäuen“ *štárr-jištárr* heißt) ebenso entwickelt, wie sich z. B. im Klassischen رتع aus ارتعى,

im Spanisch-Arabischen ختر aus اختار entwickelte; vgl. schon Lane شرّ VIII, sowie Dozy, Suppl. sub شَرٌّ || 183, 31 besser (türkisch!) *eder* statt *edir* („er macht") || 190, Spr. 225: sollte das erste der beiden *ǧízzạ* des Sprichwortes (*mâ ríḍạ b-ǧízzạ, uḫarûf ríḍạ b-ǧízzạ*) nicht vielleicht auf قَزّ „Seide" gehen? || 204, 6 *skạ́mlī* „Stuhl"; man erwartet — hier und bei Meißner, Gl. — in schlichter Femininform *skạ́mlạ* (zunächst liegt allerdings vor türk. *iskemle* aus rom. *scamella*).

Auch über den Inhalt der Erzählungen wird W., dem als Bibliothekar der Leipziger Universitätsbibliothek eine so stattliche Bücherlegion die Benutzung der einschlägigen Literatur geradezu aufdrängt, gewiß vergleichende Studien geben wollen. Auch hier darf ich ihm nicht vorgreifen; doch da verschiedene Entsprechungen zwischen Stoffen W.'s und solchen meiner eignen Sammlungen bestehen, darf ich diese Parallelen vielleicht hier schnell noch aufführen: „Die drei klugen Brüder Hasan" W.'s entspricht der Erzählung „Die drei Mûḥammed" meiner „Tunis. Märchen und Gedichte"; W.'s „Der Kaufmann und seine beiden Söhne" = „Die Geschichte von Achmed Elbischri und seiner Base" meiner „Märchen der Berbern von Tamazratt in Südtunisien"; zu W.'s „Der Bocksbart" vgl. „Die Geschichte von Muhammed dem Fingerspreizer" meiner „Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nordafrika" und „Smimija" meiner (und Socin's) Schrift „Der arabische Dialekt der Ho͜uwâra des Wâd Sûs in Marokko"; zu W's „Der Emsạ̈dī und die Schelme aus Ägypterland" vgl. die Dschuhageschichten (S. 134 ff. des II. Bandes) meiner T.M.u.G., während endlich W.'s „Der Fuchs und der Igel" sich fast genau so als Nr. XIX in meinen M.d.B.v.T. vorfindet.

Mit großer Spannung sehen wir der Fortsetzung der Veröffentlichung der Weißbach'schen Materialien durch ihren Sammler entgegen, dem wir auch schon für das bis jetzt Publizierte herzlich dankbar sind.

Weit weg vom ʿIrâḳ und nach dem äußersten Westen der islamischen Welt führt uns die Besprechung des folgenden Buches von Marçais; dies Werk ist — was gleich hier ausgesprochen sei — als ganz vorzügliche Leistung zu bezeichnen, besonders auch deshalb, weil sich in ihm auch vollendetste Exaktität in Lautauffassung und Lautschreibung, bei französischem Verfasser, manifestiert.

(2) William Marçais debütiert hier indes nicht mehr; es bildet diese schöne Festlegung des arabischen Dialekts der *ūlâd bṛāhîm* aus seiner Feder vielmehr die Fortsetzung einer von ihm begonnenen planmäßigen Bearbeitung des Gesamtbestandes der westalgierischen Dialekte; seine Tätigkeit auf diesem Gebiete begann bekanntlich mit der Bearbeitung des Dialekts von Tlemcen, — indem er sein Buch *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*

(Paris, Leroux, 1902) herausgab, welches ich in dieser Zeitschrift Band 58, S. 670—678, angezeigt habe. — Die *ūlâd bṛāhîm* nun, deren Dialekt das hier zu besprechende Werk behandelt, haben ihre Weidetriften zwischen Saïda (سعيدة) und Frenda (فرندة), wobei ihr Zentrum etwa 70 km südöstlich von Mascara (معسكرة) oder 180 km direkt östlich von Tlèmcen entfernt liegt. Die Distanz von Tlemcen bis zu diesen Weidetriften ist nicht bedeutend: aber wie kolossal verschieden ist das Arabisch des Sohnes jener freien Wüste von dem des Bewohners der Stadt Tlemcen! Dem Dialekt von Mascara, über den wir jedoch noch nicht sehr viel wissen, steht derjenige der *ūlâd bṛāhîm* sicherlich viel näher; denn Marçais sagte in seinem Dial. ar. p. à Tlemcen, p. 8: „le tlemcenien est au reste, avec le nédroméen, le seul dialecte oranais, qui offre les particularités des dialectes citadins. Dans toutes les autres villes de l'Oranie, si bizarre que puisse paraître la chose, on parle des dialectes bédouins". Auf eben jener Seite 8 seines Buches über Tlemcen gab M. nämlich, mit kurzen, kräftigen Strichen, die Hauptdiskrimina der städtischen und der beduinischen Dialekte des mittleren Maġreb an; auch für den, nun neubehandelten Dialekt der *ūlâd bṛāhîm* stimmen jene Aufstellungen der Hauptdiskrimina im gegebenen Umfange durchaus, — sie sind: städt. *ḳ* = bed. *g*, st. *u* = b. *äh* (als Suffix der 3. s. m.), st. فعالل, مفاعل = b. فعاليل, مفاعيل (bei den Plurales fracti), st. *âŭ*, *îŭ* = b. *u* (Pluralendungen beim Verb. tert. semivoc.); dies alles natürlich als regulae mit Ignorierung der exceptiones gefaßt, und man könnte dazu wohl noch hinzufügen: st. *ū* = b. *au*, *ou*, st. *ī* = *ai*, *ei* (doch durchaus auch wieder als regula cum exceptionibus).

In seiner Darstellung des Dialektes der U. B. verfährt M. übrigens viel eingehender als bei der des Dialektes von Tl.: im Dial. ar. p. à Tl. umfaßt die eigentliche Grammatik 197 Seiten zu 33 Zeilen bei sehr großen Typen und relativ wenigen Noten, im heute anzuzeigenden Buche dagegen 201 Seite zu 45 Zeilen bei sehr kleinen Typen und überaus reichlichen und langen Noten. Auch im neuen Buche gibt die Darstellung vergleichende Ausblicke auf das ganze Gebiet der arabischen Dialektologie in Hülle und Fülle; glücklicherweise stellen sich uns diese Vergleichungen fast durchgehends in den Noten vor, wodurch die Gefahr, daß der Leser verwirrt werde und ihm ein scharfumrissenes Bild des Dialektes vorenthalten bleibe, bedeutend vermindert wird.

Der Dialekt der U. B. kennt weit mehr konsonantische Laute, als der von Tl.: das *ṯ*, *ḏ*, *ḍ* der U. B. besitzen die Tlemcener nicht (allerdings besitzen wiederum die U. B. das *ṯ* der Tl. für ت und ث nicht), ebensowenig kennen die Tlemcener die Emphatica zu *r* (*ṛ*; s. gleich den Stammesnamen: *ūlâḍ bṛāhîm*), die sich jeder wird vorstellen können und niemand für غ halten wird. Empha-

tisches *z* kennen beide Dialekte, und in beiden ist dies *ẓ* aus gewöhnlichem *z* (ز) entwickelt; es handelt sich hier also nicht etwa um eine Wiedergabe des ظ, denn ظ, wie auch ض, werden bei den U. B. vielmehr *ḍ* ausgesprochen, bei den Tl. aber als *ḍ*. Trotzdem haben auch die U. B. ein *ḍ*; dies ist aber aus gewöhnlichem *d* (د) entwickelt worden, wie ähnlich ihr *ẓ* aus ز. An emphatischen *l* ist der Dialekt der U. B. überreich. Bloße Schrullen der U. B. sind diese schönen Emphatisierungen von *d, r, z, l* zu *ḍ, ṛ, ẓ, ḷ* jedoch durchaus nicht, denn Emphase oder Nichtemphase des betreffenden Urkonsonanten differenziert den Begriff! So ist (S. 16) *ẓóüwöṛ* „mit Geschenken besuchen" und *ẓlắg* „ausgleiten", dagegen *zŏüwer* „fälschen" und *zlég* „brühen".

Stark vertreten sind auch im Dialekte der U. B. die Aufsprengungen der Silbenverhältnisse *vc¹c²vc³v*, und stets wird hier — wie in Tlemcen — *vc¹c²vc³v* zu *vc¹c¹vc²c³v* (also mit geminiertem c^1). Das auf S. 76 als Paradigma des Verb. trilit. san. spec. I gewählte قسم „teilen" wandelt bei den U. B. im Imperfekt folgendermaßen ab: *jégsem, tégsem, tégsem, tèggésmi*[1]), *négsem, jèggésmu, tèggésmu, nèggésmu*, und بقر „Kuh" wird (S. 164) bei ihnen folgendermaßen mit den Possessivsuffixen versehen: *bàggŏṛti, bàggŏṛtek*[1]), *bàggŏṛtäh, bagrŏtha, bagrŏtna, bagrŏtkum, bagrŏthum.* Da waren nun die Tonverhältnisse in analogen Fällen bei den Tl. etwas anders: denn كتب konjugiert im Imperfekt bei ihnen: *jéḳṭeb, ṭéḳṭeb, ṭéḳṭeb*[1]), *néḳṭeb, jéḳḳeṭbu, ṭéḳḳeṭbu, néḳḳeṭbu* (Tl., S. 61) und *mébred* „Feile" erhält bei ihnen seine Suffixe auf folgende Weise: *mébberdi, mébberdek*[1]), *mébberdu, mebrédha, mebrédna* etc. (Tl., S. 140). Die Tl. betonen also (mit einem einzigen Ton) vor der sekundären Doppelung; die U. B. betonen nach ihr (mit dem Hauptton), legen vor ihr jedoch einen Nebenton an.

Das Bestreben, den kurzen Vokal in offener Silbe durch Doppelung des ihm folgenden Konsonanten zu sichern, besteht bei den U. B. natürlich auch unter anderen Verhältnissen, als den bisherigen mit ihrem sekundären Offensein der betreffenden Silbe; so heißen die Plurale zu *ʒŏmûd* „Zeltstange", *ʒŏnâg* „Zicklein", *ǰṛâb* „Rabe" (S. 134): *ʒŏmédda, ʒŏnégga, ǰṛŭbbʷa*, — Formen, die man sich zunächst doch also als أفعلة vorzustellen hat. Aber anderseits sagt man (S. 127) *ʒómi* „Blinde" = عمى als Plural von *ʒŏmá* = أعمى oder (S. 128) *žéṛû, délu* für جرو und دلو, und nicht *ʒómmi, žéṛṛû, déllu*; deshalb sind eine Reihe sonderbarer $c^1óc^2c^2i$-

1) Die U. B. unterscheidon bei der 2. Person des Singulars das Mask. und das Fem. innerhalb des Verbs, doch nicht des suffigierten Nomens; die Tl. geben auch fürs Verb keinen Unterschied dieser Beziehung.

Plurale (S. 132), wie *ṛómm^{u}i* „Schützen", *ṛóḍḍẹ* „galante Ehemänner", *ṣóffi* „Reine" etc. (Singulare: *râmi*, *râḍẹ*, *ṣâfi*) gewiß — wie M. auch meint — ursprüngliche فُعَّل. Dunkel bleibt weit mehr, als welchen Ursprungs man sich eine Anzahl von *mc^{1}ác^{2}-c^{2}ĕc^{3}a*-Pluralen (S. 141) mit ihrer sonderbaren Doppelung von *c^{2}* vorzustellen hat, wie *mġábbĕna*, *mhâbbĕla*, *mgéllija* etc. (von den Singularen *maġbûn* „verraten und verkauft", *mâhbûl* „verrückt", *mégli* „grilliert). Hinwiederum sind Doppelungen in Formen wie (S. 163) *ktébbelhum*, *ketbâḥḥelhum* (also mit Betonungsverhältnissen à la Tlemcen; doch sagt man dafür auch *ktèbbélhum*, *ketbähhélhum*) = كتب لهم und كتبه لهم den Aufsprengungsvorgängen und deren obligaten Doppelungen zuzuschreiben.

Wir bekamen nun schon mehrere sonderbare Pluralbildungen der U. B. zu sehen; sonderbar ist ferner auch die folgende, und dabei höchst unlogisch im System: es lautet der Plural zu ابو + *X* nämlich ابو + Plur. fract. von *X*. So heißen — s. S. 143 — zu *būméntel* (*méntel* = مُنْتِن) „Ledersandale", *būmédfö́* „spanischer Kolonnadentaler" die Plurale: *būbnâtel* (*bn* für *mn*), *būmdâfö́*. Weiterhin ist eine kuriose Sache das Anfügen des *în* an Plurales fracti der Form فعال von adjektivischem فعيل für den Fall, daß die betreffenden Adjektive in der uneigentlichen Iḍâfe stehen; man sagt in dieser Beziehung (s. S. 142): *kŭbārîn ellcrûš* „Leute mit großen (d. h. unersättlichen) Bäuchen", *ġülāḍện errâṣ* „Starrköpfe" etc.

Es ist natürlich nicht möglich, daß wir bei der Besprechung des M.'schen Werkes anders verfahren, als neue und interessante Punkte der Grammatik dieses Dialektes herauszugreifen; mehr ist uns wegen Mangels an Raum nicht verstattet. So fügen wir den erwähnten Gruppen interessanter Formen noch die folgenden auf nominellem Gebiete hinzu: erstlich *mvc^{1}c^{2}vc^{3}*-Formen pejorativer Bedeutung, wie *ménjek* „sale pédéraste" (vielleicht besser: „sale bardache"?) von *menjûk*, *mĕ̄ihöd*[1]) „sale juif" von *ĭhûdi* (s. S. 120); über die Entstehung dieses *mvc^{1}c^{2}vc^{3}* kann man ja die verschiedensten Vermutungen hegen, man denkt in erster Linie aber doch wohl an das nomen locci, das einen Stich in die Bedeutung des nomen abundantiae erhalten hat. Ferner sei *zâwöž* „Zweiter" erwähnt, eine eigentümliche Analogiebildung zu ثانى, ثالث, رابع etc.,

1) M. unterscheidet zwei Arten von Diphthongen: erstlich solche mit Länge ihres ersten und Überkürze ihres zweiten Elementes (wie im obigen Werte für مَيْهَد), zweitens solche mit gewöhnlicher Kürze beider Elemente (wie z. B. in *hau*, S. 614, Z. 18).

die aber ihr Pendant in dem schon aus andern Dialekten (z. B. aus dem Tunisischen) bekannten *ḥâdeš* „Elfter" findet. In ganz eigentümlicher Weise mischt sich nun aber die nominelle mit der verbalen Formenbildung in einer neuen, als *tc¹a͡ic²ac³*, *tc¹a͡ic²c²ac³* und *tc¹a͡ic²c³a* zu schematisierenden Species verbi der U. B.; „si bizarre que soit le fait, ces formes sont, semble-t-il, à considérer comme des formations verbales diminutives" (S. 107). Hierher gehören z. B. *tmę̂ïlöḥ* „scheinheilig tun", *tqę̂ïbböḥ* „ziemlich garstig sein" oder *ttę̂ll̈öb* „ein recht mäßiger *ṭâleb*. sein"; endlich *t:ę̂ïrba* „Beduinentum posieren", dem gegenüber *t:árba* „zum richtigen Beduinen werden" bedeutet (die Bildung *t:árba* von عرب ist aber ebenfalls merkwürdig; ihr analog sagen die U. B. z. B. auch *ṭḥâḍra* „Städter werden", *ṭḥa͡ila* „eine List aushecken", *tkélfa* „indiskret sein" etc., obwohl die Wurzeln حضر, حول, كلف sind).

Beim reinen Verbum (so möchten wir jetzt sagen, nachdem wir vorher ein durch nominelle Bildungserscheinungen kontaminiertes kennen gelernt haben!) fällt u. a. auf, daß sich zu singularischen Imperfekt- und Imperativformen der Art (*i*)*c¹îc³*, *tc¹îc³*, *nc¹îc³* ein pluralisches (*i*)*c¹ûc³u*, *tc¹ûc³u*, *nc¹ûc³u* stellt, — man sagt also (*i*)*mîl*, aber (*i*)*mûlu*, *tmûlu*, *nmûlu* und *iẓîb*, aber *iẓûbu* (vgl. S. 84 und 48); M. erkennt selbstverständlich, daß es sich hier um Vokalharmonie handelt. Recht sonderbare Formationen bietet namentlich auch Spezies VIII des Verbs. So lautet sie (s. S. 101) zu وزن und وشم: *udzén* (3. pl. pf. *ūtéznu*; 3. s. impf. *júdzen*, 3. pl. impf. *jūdéznu*), bezw. *utšém* (bez. *ūtéšmu*; *jútšem*, *jūtéšmu*); Note 1 der zit. Seite informiert uns indes, daß die arabischen Grammatiker dergleichen schon kannten. Es existieren bei ebendiesen Verben primae *w* in ebendieser Spezies indessen auch mit *ttĉ-* (impf. *jęttâ-*) beginnende Formen, wie z. B. *ttâfeg*, *ttâsöẓ* (impf. *jęttâfeg*, *jęttâsöẓ*) von وفق, وسع, und namentlich bei √ prim. Hamza ist ein *ttâc²ec³* das Übliche (*ttâlcel* = أكل VIII, *ttâmen* = أمن VIII). Was aber weit auffälliger ist: man hat dieses merkwürdige *â* auch nach gesundem *c¹*, — so bei *štâha* = اشتهى, *rtâḫa* = ارتخى (dies S. 102). Bei der Spezies X nistet sich dies *â* gleichfalls gern ein, und zwar gerade da, wo es noch viel weniger am Platze ist (denn es hat in diesem Falle keinen primären Ton, der es als eine Entwickelung aus kurzem, in offener Silbe stehenden *a* rechtfertigen könnte), nämlich in Fällen wie *stâfed* „Nutzen aus etwas ziehen" = استفاد (S. 104), dessen berechtigtes, ursprüngliches langes *a* hinwiederum gekürzt worden ist.

Druckfehler und Irrtümer bei M. aufzudecken ist eine schwierige Sache, da dieser treffliche Gelehrte alles aufs Gründlichste prüft, was er drucken läßt, und alles aufs Sorgsamste

korrigiert, bevor er abziehen läßt. S. 113, Z. 17 fiel uns jedoch auf, daß *bekkûš* „taubstumm" im System der pejorativen فعّول figuriert, als sei es arabischer Wurzel, während man es doch wohl als ein persisches بی کوش aufzufassen hat[1]); S. 115, N. 1 muß man zu tunis. *zauwâli* als richtige türkische Form زوالو, nicht زوالو setzen; S. 183, Z. 12 ist zu beachten, daß „hier" im Tunisischen *hûni* (nicht *hôn*) heißt.

Es wäre schön gewesen, wenn M. seiner Sprachlehre gleich noch eine Anzahl Texte angefügt hätte, wie er dies in seinem Buche über den Dialekt von Tlemcen getan hatte. Doch kann diesem Manko durch eine zukünftige separate Text-Edierung abgeholfen werden. Ein kleineres, hübsches Textstückchen bietet aber z. B. S. 181, woselbst uns ein gereimter Dialog zwischen zwei Hirtenjungen vorgesetzt wird, dessen Anfang als Probe des Dialekts unsrer *ūlâd brāhîm* hier wiedergegeben sei:

A. *hättši* (هَدّ شي) *ʒŏlîk ĕddîbŏ?* „Hat dich der Schakal angefallen?" —

B. *háu ḫóftäh lă-ijêbŏ?* „Na; hattest du Angst, er wollte abziehen?

A. *háw-öddâšŏ?* „Na; hat er etwas weggeholt?" —

B. *háu ḫóftäh jŭ'gda blâšŏ?* „Na; hattest du Angst, er ginge ohne etwas fort?" —

A. *háu zgêïtšŏ?* „Na; hast du geschrieen?" —

B. *lęijâh? ānâ gŭṣêibet ben ʒammârŏ?* „Warum nicht? Bin ich die Flöte von Ben ʒAmmâr?" —

A. *háu žrêïtšŏ?* „Na; bist du gelaufen?" —

B. *lęijâh? ânä-sbég mellämhârŏ?* „Warum nicht? Bin ich rascher als die Füllen?" etc.

Diesen Dialog, der natürlich ein „gestellter" ist, uns aber die unwirsche, kurzangebundene Redeweise der Hirtenjungen ganz vorzüglich vorführt[2]), bringt M. hauptsächlich deshalb herbei, um die

1) Herr Prof. A. Fischer bemerkte mir persönlich zu diesem Worte: بكوش heißt aber überall mehr „stumm" als „taub". Es hängt deshalb بكوش doch vielleicht mit أبكم zusammen (wie im Marokk. neben فطّوم auch فطّوش vorkommt, auch das letztere doch wohl Dimin. zu فاطمة).

2) In den Weihnachtsfestspielen der europäischen Völker bedienen sich die Hirten von Bethlehem in der Regel einer ganz ähnlichen rauhbeinigen Redeweise. Eine vorzügliche Parallele zu unserem westalgierischen Hirtendialoge bietet z. B. derjenige eines magyarischen „Bethlehem-Umzugs"

Anwendung des am Ende kurzer und abrupter Fragen auftretenden *o*, *ŏ* zu zeigen; dies *o*, *ŏ* darf man m. E. direkt zu tunis. *ull* (= vollerem *willa* ولّا „oder") stellen, welches man in ganz ähnlicher Weise enklitisch anhängt, — so wäre *háw-öddâšŏ* obigen Textes tunisisch ganz gut: *hâu eddâš-ull?* Hiermit schließen wir unsere Anzeige dieses trefflichen Buches aus der Feder des jetzigen Inspecteur général de l'Enseignement des indigènes in Algier.

Hans Stumme.

Brandstetter, Prof. Dr. Renward: Mata-Hari oder Wanderungen eines indonesischen Sprachforschers durch die drei Reiche der Natur. — Luzern, E. Haag, 1908. — 55 S. 8°. — Malajo-polynesische Forschungen von R. Brandstetter. Zweite Reihe IV.

Ein Desiderium der malajo-polynesischen Sprachwissenschaft war schon lange ein vergleichendes Wörterbuch der indonesischen Sprachen. Die holländische Wissenschaft hat noch kein solches Werk hervorgebracht, wie denn überhaupt die Sprachvergleichung auf malajo-polynesischem Gebiet in Holland etwas zu kurz gekommen ist; nun hat aber der bekannte Luzerner Sprachforscher Brandstetter in Aussicht gestellt, diese Lücke ausfüllen zu wollen, und niemand wird bezweifeln, daß bei ihm diese Aufgabe in den besten Händen ist. Durch das Studium von B.'s „Prodromus" (Luzern 1906) wird man in dieser Überzeugung nur bestärkt: der theoretische Teil dieser kleinen Schrift zeigt zur Genüge, daß ihr Verfasser sich wohl klar gemacht hat, welches die Aufgaben eines solchen Werkes sind, und welche Anforderungen man daran zu stellen berechtigt ist. Ihr praktischer Teil gibt freilich kein genaues Bild des endgültigen Wörterbuches, indem Verfasser hier nur sein Material aus zwölf indonesischen Hauptsprachen vorlegt; aber auch wenn diese zwölf diejenigen sind, welche am ausgiebigsten herangezogen werden sollen, so läßt doch diese kleine Probe keinen Zweifel darüber, daß das zu erwartende Wörterbuch bei seiner unvermeidlichen Unvollständigkeit eine Materialsammlung von sehr großem und dauerndem Wert zu werden verspricht. Mit großen Erwartungen wird man daher seinem Erscheinen entgegensehen; doch muß man sich wohl noch geraume Zeit gedulden, denn B. hat aus den Entdeckungen Wilh. Schmidt's die Konsequenz gezogen,

(Bethlehem-járás) in dem Artikel „Karácsonyi népszokások Bján" (Weihnachtliche Volksgebräuche in Baja [an der Donau, südl. von Budapest]) von Antal Kovács in A Magyar Nemzeti Múzeum néprajzi osztalyának értesítője, VII. évfolyam (1906), S. 47 ff., und speziell S. 50.

daß er nun auch die austroasiatischen Sprachen in seinem Wörterbuch bearbeiten will. An sich ist das nicht notwendig, denn die indonesischen Sprachen bilden eine in sich geschlossene, von den austroasiatischen deutlich unterschiedene und scharf abgegrenzte Gruppe; so gut wie man in einem solchen Werk die melanesischen und polynesischen Sprachen ausschließen kann, so gut kann man auch die austroasiatischen unberücksichtigt lassen. Wenn man trotzdem dem Verfasser bei diesem Punkt nur beistimmen kann, so ist der Grund vor allem darin zu suchen, daß die austroasiatischen Sprachen den indonesischen gegenüber eine ältere Stufe der Entwicklung darstellen und daher für die Geschichte der letzteren von hoher Wichtigkeit sind; die östlichen Zweige unseres Sprachstammes dagegen stehen auf einer viel jüngeren Stufe, und zu ihrer Erforschung haben wir eben im Indonesischen den Schlüssel.

Vorläufig heißt es also noch warten, und da wird man, wie sehr man auch bedauern mag, daß B. sein reiches Wissen den Mitforschern immer nur in so geringem Umfange mitteilt, auch die kleinen Schriften mit Interesse aufnehmen, die er von Zeit zu Zeit ausschickt. So die vorliegende, die wiederum aus dem Material des vergleichenden Wörterbuches hervorgegangen ist, und in der der Verfasser, anders als im „Prodromus", an der Hand von wenigen Belegen aus dem ganzen Kreis der indonesischen Sprachen einige der wichtigsten Namenstypen aus dem Gebiet der belebten und unbelebten Natur beschreibt und kurz erläutert. Das Buch bringt weniger neues und ist überhaupt weniger bedeutend, als manche andere Werke desselben Verfassers, trotzdem ist es aber lesenswert und anregend, u. a. auch weil es einige in den Bereich des vergl. Wörterbuches gehörige Fragen in ein neues und schärferes Licht rückt. Eine Neuerung gegenüber dem „Prodromus", die hoffentlich bei der endgültigen Redaktion des Lexikons nicht wieder fallen gelassen wird, ist die Einteilung des Materials in „Typen", die je nach ihrer geographischen Verbreitung als Haupt- oder Nebentypen bezeichnet werden; durch eine solche Anlage wird viel an Übersichtlichkeit gewonnen werden, und zugleich wird sie eine nicht unbedeutende Raumersparnis bedeuten. Letzterer Gesichtspunkt ist nicht unwichtig, und es ist sehr zu hoffen, daß Verfasser ihm zu Liebe einiges opfern wird, das ihm sonst am Herzen zu liegen scheint: so vor allem die breite, behagliche Ausdrucksweise, die zwar die Lektüre seiner wenig umfangreichen Bücher erleichtert, in einem Handbuch aber die Benutzung erschwert. Eine weitere Entlastung wird die nächste Schrift B.'s ermöglichen, die eine Darlegung der wichtigsten indonesischen Lautgesetze bieten soll; durch Verweise auf die Paragraphen dieses Buches werden die häufig angeführten Parallelen zu lautgeschichtlichen Phänomenen überflüssig werden, und wenn Verfasser an ihrer Stelle zahlreichere Parallelen aus dem Gebiet der Semasiologie heranziehen will, so wird das ein sehr bedeutender Gewinn sein; denn es läßt sich nicht leugnen,

was B. selbst gefühlt hat (§ 94), daß „das Prinzip der herangezogenen Parallele", wo es sich um lautliche Dinge handelt, wenig Wert hat: wenn allgemein bekannte Lautgesetze in Frage kommen, ist die Parallele überflüssig, wenn noch unbekannte, ist zu ihrer Aufklärung ein größeres Material erforderlich.

Die Frage, wie ein Wörterbuch der Art, wie Verfasser eins in Aussicht genommen hat, anzulegen und aufzubauen ist, ist ungeheuer viel schwieriger, als sie auf den ersten Blick erscheint. Schon heute kann man in großem Umfang aus den meist bisyllabischen Wörtern des Indonesischen einsilbige „Wurzeln" herausschälen, und die austroasiatischen Sprachen lehren, daß diese Wurzeln — wenigstens zum guten Teil — ursprünglich selbständige Wörter waren; als solche trifft man sie, obwohl in nicht zu großer Zahl, auch im Indonesischen selbst an. Gewöhnlich wird nun angenommen, daß diese Wurzeln durch Prä- und Suffigierung erweitert sind, und so könnte es scheinen, als wäre die praktischste und zugleich die ergiebigste Anordnung des Materials die nach Wurzeln, d. h. die rein etymologische. Aber es wäre heute noch verfrüht, ein solches Werk schaffen zu wollen, nicht nur weil wir bislang noch nicht imstande sind, bloß die Mehrzahl der indonesischen Wörter mit einiger Sicherheit bestimmten Wurzeln zuzuweisen, sondern vor allem deshalb, weil unzweifelhaft eine grosse Menge (wahrscheinlich sogar die Mehrzahl) der zweisilbigen Stämme im Indonesischen nicht eine, sondern zwei Wurzeln enthalten; nur ist es heute noch nicht immer möglich zu entscheiden, mit welchen Wurzeln wir bei jedem Wort zu operieren haben; verschiedene, in den meisten Sprachen sehr weitgehende Erleichterungen der durch die Komposition zweier „Wurzeln" entstandenen Konsonantengruppen haben die ursprünglichen Verhältnisse derart verwischt, daß die Analyse in vielen Fällen äußerst schwierig ist. Allerdings ist dies eine noch unbewiesene Behauptung: ich darf sie aber ruhig aussprechen, weil ich sehr bald Beweismaterial werde vorlegen können.

Liegt somit ein etymologisches Lexikon des Indonesischen noch nicht im Bereich des Möglichen, so muß das vergleichende nach anderen Prinzipien angelegt werden, als den eben besprochenen. Da bietet sich als zweite Möglichkeit eine solche Anordnung, wie wir sie in einigen indogermanischen Werken dieser Art finden: jedes Wortbild wird auf eine Normalform zurückgeführt, die als Lemma angesetzt wird, und so wird alles Gleichartige zusammengestellt. Dieses Verfahren hat viel für sich, ist aber gerade beim Indonesischen äußerst schwierig; denn erstens würde bei unserer beschränkten Kenntnis der indonesischen Lautgesetze ein sehr großer Rest von Formen übrig bleiben, die nirgends mit Sicherheit unterzubringen wären: das Wörterbuch würde entweder sehr lückenhaft oder im höchsten Grade unzuverlässig werden. Dazu kommt dann die zweite Schwierigkeit, an der sich wohl jeder, der einmal Sammlungen

dieser oder ähnlicher Art angelegt hat, den Kopf zerbrochen haben wird, und die unzweifelhaft einen großen Teil der Schuld an den geringen Fortschritten der indonesischen Etymologie trägt: die heillos verwickelten Verhältnisse, die sich aus der diesem Sprachstamm so eigentümlichen „Wurzelvariation“ ergeben — ein noch ganz unerforschtes, aber, wie es scheint, doch nicht undurchdringliches Gebiet. Ein lehrreiches Beispiel dafür findet sich bei B. im „Prodromus'“ im Artikel „Haar“ (p. 41ff.), ein anderes gab ich im vor. Bd. dies. Zeitschr. 62, p. 684; ebenda habe ich kurz — die Umstände erlaubten mir nicht, ausführlicher auf die Sache einzugehen — begründet, warum ich glaube, daß diese variierenden Wurzelformen auch wirklich als verschiedene Wurzeln behandelt werden müssen, und noch heute will es mir nicht einleuchten, wie man, „ohne Appell an Lautgesetze“, die Wurzeln *lĕm* und *rup* für ein und dasselbe anzusehen imstande ist („Prodromus“ p. 42f.). Ob es noch einmal möglich sein wird, zwischen diesen Formen eine Brücke zu schlagen, entweder durch den Nachweis regelmäßiger morphologischer Vorgänge oder vielleicht auch zum Teil durch den lautlicher Entwicklung oder beider zugleich, ist noch nicht vorauszusagen; die einzige Möglichkeit, die wir heute haben, nämlich W. Schmidt's Theorie der Präfigierung (und Suffigierung), zieht als Konsequenz die wenig glaubhafte Annahme nach sich, daß eine sehr große Anzahl von Wurzeln ursprünglich bloß aus einem Vokal (event. *i̯* und *u̯* + Vokal) bestanden hätten. Daß Schmidt's Theorie trotzdem als äußerst scharfsinnig anzuerkennen ist, habe ich a. a. O. zugegeben: S. war eben auf die häufigen dem Konsonantenwechsel im Anlaut ganz gleichartigen Schwankungen des konsonantischen Auslautes nicht aufmerksam geworden und wandte zudem seine Theorie nur auf eine ganz beschränkte Anzahl von Wörtern an, bei denen wir jedoch, wenn man der Sache nachgeht, nicht stehen bleiben können. Den bequemen Ausdruck „Wurzelvariation“ braucht man darum schließlich nicht aufzugeben, obwohl ich es praktisch finden würde, ihn nur zur Bezeichnung der Vokalschwankungen innerhalb der Wurzeln (*sar*, *sir*, *sur* etc.) zu verwenden, und den Konsonantenwechsel als „Alternation“ zu bezeichnen. — In einem Wörterbuch, wie dem hier gedachten, müßte nach obigen Ausführungen das Prinzip, nur wirklich Identisches zusammenzustellen, rigoristisch durchgeführt werden; wozu das führen würde, abgesehen von den lautlichen Schwierigkeiten, mag ein einziges Beispiel — ich könnte sehr schnell eine stattliche Anzahl von ähnlichen zusammenstellen — zeigen: *mal. ambung* (*embeng*), *unggang*, *unggal*, *anggut* (*unggit*), *onggok*, *lenggang*, *lenggok*, *sĕngguk*, *tanggok* (*tĕnggek*), *tanggol*, *tjanggek*, *tjonggang*, ferner *dondang*, *djongkat* (*djongkit*), *gontjang*, *tandak* usw. stehen sich semasiologisch (alle sind sie Bezeichnungen einer Bewegung auf und nieder oder hin und her) und zum Teil morphologisch so nahe, daß man sie nur ungern ganz von einander trennen mag, und doch ließen sie

sich nicht unter einem oder wenigen Lemmata unterbringen; und wollte man sich mit Verweisen helfen, so würde dadurch die Benutzung des Buches in unerträglicher Weise erschwert.

So wird man denn nicht umhin können die Berechtigung einer solchen Anordnung des Materials, wie sie B. gewählt hat (nach deutschen Stichworten) zuzugeben, obwohl auch sie sehr mangelhaft ist. Durch sie wird das vergleichende Prinzip in den Vordergrund gerückt, das etymologische zurückgestellt, was dem heutigen Stand der Forschung entspricht; die Scheidung nach „Typen" wird den Artikeln größere Übersichtlichkeit geben, alles Material, dessen Beurteilung schwierig ist, läßt sich an einem besonderen Platz in jedem Artikel zusammenstellen, daß es nicht an ganz falschen Ort gerät; ähnlich die Lehnwörter.

Wenn sich in einem Werk, wie dem von Verf. in Aussicht gestellten, das etymologische Prinzip nicht durchführen läßt, so stellt sich die Frage ein, ob es nicht besser überhaupt ausgeschaltet würde; da muß natürlich jeder für sich entscheiden, aber es ist nicht zu leugnen, daß viel dafür spricht, in das vergleichende Wörterbuch keine Etymologie hineinzubringen. Vor allem folgende Erwägung: als Materialsammlung wird B.'s Werk voraussichtlich auf lange Zeiten hinaus großen Wert haben, aber hauptsächlich nur als solche; wir dürfen wenigstens hoffen — und B.'s eigene Forschungen haben ein wesentliches dazu beigetragen, diese Hoffnung als berechtigt erscheinen zu lassen — schon in absehbarer Zeit zu einer so viel größeren Kenntnis des indonesischen Sprachbaues zu gelangen, als wir sie heute besitzen, daß unsere heutigen Analysen und etymologischen Versuche bald gänzlich veraltet sein werden. Für den Augenblick würde das Wörterbuch durch Beibehaltung der morphologischen Untersuchungen natürlich anregender werden, auf die Dauer aber einen großen Teil seines Wertes einbüßen, und auch durch morphologische Einzeluntersuchungen könnte Verf. — sogar noch besser als in einem großen, zusammenfassenden Werk — der Forschung neue Impulse geben. Es ist freilich nicht zu verkennen, daß Verf.s Plan durch Ausschaltung der Wortanalyse so sehr geändert würde, daß man sich gewiß nicht wundern wird, wenn er sich nicht dazu entschließt, zumal dann, streng logisch genommen, auch andere Gesichtspunkte fallen müßten. Doch sollte man sich bei der Beurteilung dieser Fragen immer das klar machen, daß infolge der oben besprochenen Verhältnisse gerade der indonesische Etymologie ganz besonders schwierige Aufgaben gestellt sind.

Um die in den obigen Ausführungen aufgestellten Behauptungen zu belegen und genauer zu erläutern, werde ich im Folgenden zwei der von B. in der vorliegenden Schrift behandelten semasiologischen Gruppen auf die morphologischen Verhältnisse hin prüfen, wobei ich mit Rücksicht auf den Raum, der für eine Rezension angemessen ist, fast nur das Mal. und Bat. heranziehe; das

Material läßt sich aus noch anderen Sprachen leicht vermehren. Meine Untersuchungen auf diesem Gebiet sind allerdings noch nicht abgeschlossen, so daß ich nicht in jedem Falle sicher richtig urteilen kann; doch glaube ich auf Grund meiner bisherigen Ergebnisse ein im wesentlichen ziemlich richtiges Bild der komplizierten Verhältnisse zeichnen zu können.

Ich wähle da zunächst die S. 32 und S. 41 besprochenen Wörter für „Blut, Saft, Gummi" u. ä.; es liegt hier eine Reihe von Wurzeln vor, denen eine Bedeutung wie etwa „klebriger Saft, schleimige, schmierige Substanz" gemeinsam ist; feinere Nuancen der Bedeutung lassen sich noch nicht feststellen.

Häufig behandelt ist die Sippe mal. *darah*, in der schon lange eine Wurzel *rəh*[1]) erkannt ist; die zweisilbigen Formen läßt man durch Reduplikation entstanden sein, indem die beiden *r*-Laute in verschiedener Weise modifiziert wurden, oder, wie B. sagt, der erste dem RLD-Gesetz, der andere dem RGH-Gesetz unterliegt. Demnach liegen die Verhältnisse so: die einfache Wurzelform *rəh* liegt vielleicht (vgl. Kern, Fidjitaal p. 135) vor in jav. *rah*, malg. *ra* und *ro*; mit halbvokalischer Erweiterung (vgl. meinen Aufsatz: Über „Stammabstufung" in der mal. Wortbildung diese Zeitschr. 62, 677 ff.): gajo *rajoh* „Blut". *rarah* ist die reduplizierte Wurzel; daraus *darah* und entsprechend bat (Dairi) *daroh* „Blut", *duruh* „Gummi", Karo *darĕh* „Blut". Dieselbe Wurzel, vorn erweitert und mit sekundärer Bedeutung, ist wohl in men. *sirah*, mal. *merah*, čam. (mit halbvokalischer Erweiterung) *mo'rịah* „rot" zu suchen; auch bat. *rara* „rot" könnte man hierzu stellen, wenn nicht die Entwicklung der *r*-Laute eine andere wäre, als in *daro(h)*, und so wird es eher mit *rara* „glühen, brennen" identisch sein, dessen vokalischer Auslaut ursprünglich ist.

Eine andere weit verbreitete Wurzel mit ähnlicher Bedeutung ist *dər*; sie findet sich u. a. in sund. *dahdir* (< **dar-dir*) „Speichel" und in folgenden Wörtern des bat.: *mudar* „Blut", *godir*, Dairi *gedĕr* „Gummi", *geder* „Gummi; klebriger Schleim (von Fischen)", *guder* „schmierig von Kot", *hodar* „schmierig, schmutzig", *edur*, *sedur* „speien", *durmun* und *dursat* „schmierig". Der zweite Bestandteil von *durmun* findet sich wieder in *mon-mon* „Nasenrotz", *mor-* „weiches, schleimiges Fleisch haben" (Kokosnuß); interessant ist die Bedeutungsentwicklung von atjeh *mon-mon* „erkältet sein" (vgl. sund. *leho*, *lumeho*); ferner in Dairi *emĕn* = *mon-mon*. Der zweite Teil von *dursat* kehrt in *sat-sat* „klebrig" (von Tinte gesagt, die zu viel Gummi enthält) wieder. — Mehrere obiger Formen haben mit dem Typus *gĕtah* (§ 41) ein Element *gə-* gemeinsam, welches wahrscheinlich eine Wurzel *gət* (*gĕd* in jav. *rĕrĕgĕd* „Schmutz", sund. *rĕgĕd* „befleckt") ist: bat. *igit*

1) Mit *ə* bezeichne ich die Vokalisierung ohne Rücksicht auf die schwankende Vokalfarbe (diese Zeitschr. 62, 688).

„semen virile", *agat* „Palmwein zapfen", *bagot*. *bargot* „Zuckerpalme, Mutterbrust"; sund. *lögöt* „klebriger Pflanzensaft". Der zweite Teil von *gětah* ist vielleicht in mal. *tahi* (**tah-i*) enthalten. In den übrigen, § 32 erwähnten Formen findet sich u. a. die Wurzel *lət* (Haupttypus und Nebentypus III); dazu sund. *lööt* „Speichel", bat. *dalit* „schleimig, schlüpfrig, glatt" (vgl. *godol* „Schleim, Gummi", *bendel*, *bandol* „zähe", *hondal* „gerinnen" und *dalis* „kleben" neben *bilas*, *milas* „Schleim", atjeh *klis* „Speichel, Schleim"), weiteres diese Zeitschr. 62 p. 693 s. v. *lijat*. Dairi *polĕt* „Gummi, Vogelleim" enthält, wie *pulut*, wahrscheinlich eine Wurzel *pol*: *dampol* „Schmiere", *pilhot* „klebrig", sund. *tjĕpĕl* „klebrig"; freilich kann es auch *pət* sein: sund. *pööt* „Sirup", *rapot* „Gummi", *sapot* „Baum, der Leim liefert", tont. *po'pot* „Schlamm", denn alle Verschlußlaute schwinden vor Konsonant. *gĕtah* kann dagegen nicht wohl eine Wurzel *gəs* (*tigis* „semen virile", *garigis* „weißer Gummi") enthalten, den *s* + *t* bleibt im bat. erhalten. — In *hodar* und *hondal* (oben) schließlich liegt eine Wurzel *kət* vor: *hot-hot* „klebrig, dick" (Tinte), *pilhot* (oben), *alhot* „gerinnnen", mal. *lĕkat* und seine Sippe. Daß, wo der erste Komponent auf Verschlußlaut ausgeht, an seiner Stelle ein Nasal erscheint (*hondal*), ist sehr gewöhnlich und findet sich auch bei der Iteration wieder; es dürfte sich dabei um Infigierung handeln.

Hiermit sind noch lange nicht alle die Wurzeln behandelt, die nach ihrer Bedeutung in diese Sippe gehören; alle zu besprechen würde hier zu weit führen, und ich gehe daher zu einer anderen Bedeutungsgruppe über. Als zweites Beispiel sind aus dem Artikel „Sand" (S. 7) der Haupttypus und Nebentypus II gewählt, weil hierbei besonders interessante semasiologische Verhältnisse vorliegen. In meinem oben erwähnten Aufsatz finden sich mehrere Beispiele für die sehr häufige Erscheinung, daß dieselbe Wurzel oder dasselbe Wort zur Bezeichnung sowohl eines Geräusches als eines Gegenstandes oder einer Handlung dient, wodurch ein solches Geräusch entsteht, so z. B. *sajat*, *sijut* (p. 679), *kijas* (p. 679), *ruwis* (p. 680). Bei dem Typus *kĕrsik* (bat. *horsik*) sagt nun B. richtig, es gehöre zu einer Sippe solcher Schallwörter: vgl. bes. gajo *kĕrsik* „Flußsand" oder „kleine Steine in einem hohlen Armband, die ein schellendes Geräusch machen" (ähnlich atjeh); mal. *kĕr(ĕ)sek* heißt „Rauschen von Blättern". Beide Bestandteile des Wortes sind Wurzeln dieser Art: zu *sik* vgl. mal. *sik*, *sok*, *dĕsak*, *gĕrsik*, *gersak*, *gĕmĕrĕsik*, *gĕmĕrisik*, *kĕsok-kĕsak*, *kesek*, *kĕrosok*, *gĕrosok*, alles Bezeichnungen des Rauschens oder ähnlicher Geräusche; dazu *bisik* „flüstern", *sowek*, *suwek* „zerreißen". Zu *kĕr-* vgl. Sippe *kair* a. a. O. p. 680, wozu bat. *hur-hur* „scharren", *pungkur* „Späne", ferner *ungkor* „schnarchen", *anduhur* „Turteltaube", *songkir* und Dairi *dĕngkir* „brüllen". mal. *kĕrisik* „grober Sand" = men. *karisiĕ* „dürre Blätter" sind mit *r*-Infix aus einem **kisik* gebildet, das aus **kirsik* entstanden sein kann, weil *r* vor Konso-

nanten im mal. geschwunden ist, wenn ein anderer Vokal als *ĕ* vorausgeht; wegen *kĕsok*, *kĕsak*, wo *r* bleiben mußte, ist aber eher an *kəs* zu denken, vgl. Sippe *kĭjas* a. a. O. p. 679.

Dieselbe Wurzel *sək* ist nun in malg. *fasikă* (< **pasik*) enthalten, dessen erstes Element mit dem von mal. etc. *pasir* „Sand", bat. *pasing* „das niedere, sandige Ufer" identisch ist; in diesen Wörtern möchte man daher auch Wurzeln der gleichen Art wie *sək* vermuten, zumal ganz ähnliche Schallwörter, wie die oben genannten, von diesen Wurzeln *sər* und *səng* abgeleitet sind: bĕsĕmah *kasir* (vgl. *kasik*) „Grille", gajo *kĕrseng* (vgl. *kĕrsik*) „klingeln, klappern". Belege für *sər* a. a. O. p. 695 s. v. *sĭjar* „Zikade", wozu bat. *sar*, *sir*, *sor*, *sor-sor*, *sur-sar*, *sur-sur*, *ser-ser*, *gusar*, Wörter für „Rauschen, Tröpfeln, Schleifen" u. ä.; zu *səng* vgl. mal. *sĭjung* „säuseln", *dĕsing* „Ohrensausen", *sĭjang* „abschaben, schälen". Der erste Komponent von **pasik*, *pasir*, *pasing* kann nicht **par* sein, denn *r* + *s* bleibt im bat.; vielleicht ist es die Wurzel *pəs* von mal. *pupus* „dürr" (von Blättern), *tampas*, *lampas* „glätten", *pĭjaṣ* „eben, glatt", bat. *pus* „Geräusch, womit man Katzen verscheucht", *pis-pis* „piepen", mal. und bat. *pipis* „fein zerreiben", *pupus* „ausfegen", *apus* „abwischen".

Soweit scheint alles ziemlich klar; aber bat. *pasing* heißt „das niedere Ufer", *pasir* in den meisten Sprachen außer „Sand" auch „Ufer, Strand" (gajo „flaches Ufer mit Sand oder Kiesel") im mal. auch „sands in the sence of banks of sand" (Wilk.), im sund. „kleiner Hügel"; und das ähnliche *pasisir* „Strand, Ufer" ist von *sisir*, mal. „Kamm; fringe of hair" abgeleitet. Diese Bedeutungen berühren sich nahe mit bat. *sawang* „Rand, Ufer, Anlegeplatz", *isang* „Kinn", *mang-* „am Rand ablaufen" (Wasser), gajo *isang* „Rand des Kiefers", mal. *suwang* „Seichte", *busung* und *gusung* „Sandbank"; mal. (*papan*) *sĭjar* „oberste Planke der Schiffsseite", *susur* „Saum". Ähnlich *sək* in bat. *hasak* „Flußseichte", vgl. *sok-sok* „oberer, seichter Teil eines Flusses".

Wie ist nun hier zu scheiden, oder sind vielleicht trotz der sehr verschiedenen Bedeutungen alle diese Wörter Ableitungen derselben drei Wurzeln *sək*, *səng* und *sər*? Man könnte sich das etwa so denken, das „(Ufer-)Sand" die ursprüngliche Bedeutung wäre, aus der sich einerseits „Ufer, Rand, Saum", „Sandbank, Düne, Hügel" entwickelt hätte, anderseits die Bedeutung des durch Treten auf Sand, Reiben mit Sand entstandenen Geräusches, weiter „reiben, schaben, schälen" usw. hervorgegangen wären. Ob das in diesem Falle zutrifft, werden vielleicht die austroas. Sprachen lehren können; vorerst halte ich wenigstens die landläufige Auffassung, der B. sich mehrfach anschließt, daß nämlich in Fällen dieser und ähnlicher Art die Geräuschbezeichnung das Ursprüngliche sein muß, für unsicher und sogar unwahrscheinlich.

Auf Einzelheiten in der vorliegenden Schrift einzugehen, liegt kein Grund vor, auch wenn man nicht immer gleicher Ansicht ist,

wie Verf.; sie ist darauf berechnet, als Ganzes zu wirken, und ist zum Nachschlagewerk nicht wohl geeignet. Lesenswert ist sie nicht nur für den Fachmann auf dem Gebiete der indonesischen Philologie: auch wer, auf anderen Gebieten tätig, allgemein-sprachwissenschaftliche Interessen hat, kann hier mühelos manches finden, das ihn interessieren wird, und sich einen Einblick in den Bau dieser eigentümlichen Sprachen verschaffen. Möge sie dazu beitragen, unserer Wissenschaft neue Freunde und Mitarbeiter zuzuführen: schon die indonesischen Sprachen an sich enthalten eine Fülle von interessanten Problemen, die noch ihrer Lösung harren; und von ihnen aus wird man nach zwei Seiten hin in weite, noch wenig erforschte Gebiete geführt — ein ungeheures Feld, das der methodischen Forschungsarbeit reichen Ertrag verspricht.

K. Wulff.

Segal, Rev. M. H., B. A., Mišnaic Hebrew and its Relation to Biblical Hebrew and to Aramaic. Oxford, Hart, 1909. 8°. 91 S. (Wiederabdruck aus The Jewish Quarterly Review 1908.)

Mischna-Hebräisch ist eine Benennung a potiori, die zugleich eine Bestimmung des Sprachcharakters und des Zeitalters der zu behandelnden Sprachdenkmäler enthält; aus diesem Grunde ist sie der Bezeichnung Neu-Hebräisch überlegen. Die kleine Studie geht von guten Grundsätzen und praktisch gesammelten Beobachtungen aus, die stellenweise allerdings den Eindruck machen könnten, als sei ursprünglich eine Mischnagrammatik beabsichtigt gewesen. Auf den Wörtervorrat einzugehen, scheint einer späteren Studie (S. 89 f.) vorbehalten; vorangehen muß eine Prüfung der Grammatik der Sprache; sie enthält die relativ konstanteren, weil wie in einem Organismus zusammenhängenden und sich bedingenden Bestandteile der Sprache, das Wörterbuch ist mehr fluktuierend. Doch kann sich der Verf. der Erkenntnis nicht verschließen, daß das Wörterbuch durch seine beständige Auswechslung auch grammatische Nova erzwingen kann, 88 f. 86. Mischna-Hebräisch ist eine folgerichtige, aus den allgemeinen semitischen Sprachgesetzen zu erklärende Fortbildung des biblischen Hebräisch, und zwar hauptsächlich infolge eines Emporkommens gewöhnlicher Sprechweise gegenüber der Schriftsprache. Diese These wird unnötig scharf gegen aramäische Einflüsse zugespitzt; unnötig, denn, gesetzt die Neuerungen der Mischnasprache ließen sich sporadisch im A. T. belegen, so müßte man fragen, welche Faktoren diesen unentwickelten Ansätzen der alttestamentlichen Sprache, deren einige sogar auf die älteren Bücher des A. T. beschränkt sind, zu einem Übergewicht unter Verdrängung wichtiger Gepflogenheiten dieser verholfen hätten, und

käme dann doch auf den Verkehr mit den Aramäern zurück. Dies ist der gewiesene Weg, auf welchem die allgemeinen semitischen Sprachgesetze (doch eben in einer bestimmten Richtung) das biblische Hebräisch reformiert haben. Bei der Verwandtschaft der Sprache von Sendschirli mit letzterem wäre auch das geschichtliche Verhältnis zwischen Aramäisch und Hebräisch überhaupt beziehungsreicher, als es dem Verf. erscheint. Schade, daß er die neuen aramäischen Papyri aus Ägypten nur ganz selten beigezogen hat. In der Bemühung, Mischnaeigentümlichkeiten im A. T. zu belegen, ist er nicht immer wählerisch (S. 84 [1]); hier hätte überlegt werden können, ob die angeblichen Belege nicht erst durch die Textgeschichte geschaffen wurden. Die Zurückstellung des Wörterbuchs hat auch eine Unterschätzung des Einflusses der Kultur, des Lebens, der Geschichte auf den Sprachprozeß verschuldet. Die Vorstellung einer vom täglichen Ausdrucke entfernten Schriftsprache ist angesichts der Propheten, der Proverbien, in dieser Allgemeinheit nicht zu empfehlen. Die Hauptfrage: Wann ist das Mischnahebräisch in Schwung gekommen und wie lange ist es als Umgangssprache am Leben gewesen? bleibt einstweilen noch offen, zumal die Alternative: „entweder eine pedantische Kopie des biblischen Hebräisch oder gänzlich Imitation des Aramäischen" den Fall einer künstlichen Fristung des Mischnahebräischen nicht berücksichtigt.

Lic. W. Caspari.

Kleine Mitteilungen.

Postel's *ṣirāṭ* = punctum, Sūre 1, 5 aus pontem verderbt. Zu Band 60, 244 und 249 f. — Die Freude an dem sehr seltenen Druck der ersten in Frankreich erschienenen Grammatica arabica des ersten französischen Arabisten, des in späteren Jahren schwarmgeistigen Guillaume Postel, 1538 (s. a.), hat den gern (auch auf Gebieten, die ihm doch im wesentlichen verschlossen sind, wie z. B. dem Arabischen, vgl. DLZ. 1908, 3236) Fragen stellenden Eb. Nestle veranlaßt in einer Notiz „Geschichtliches zur 1. Sure" um Auskunft darüber zu ersuchen, warum Postel in Sūre 1, 5 الصراط المستقيم mit punctum rectum übersetzt habe. Statt mit einem Blick die „privaten Torheiten" Postel's, wie sie A. Fischer mit Recht bezeichnet, (mit paraphrastischen Willkürlichkeiten und Einschüben) sicher zu erkennen, scheint Nestle dem fort pauvre arabisant Postel verborgene Weisheit zugetraut zu haben. Schon Joseph Scaliger mit seinen mäßigen arabischen Kenntnissen hat den Sachverhalt richtig durchschaut, wenn er von dem ihm befreundeten Postel doch sagen muß: „Imperitiam Arabismi potes animadvertere ex interpretatione primi capitis Alcorani, quam Matrem vocant Mussulmanni, quam omnem praeter tria aut quatuor verba infeliciter reddidit", s. Pauli Colomesii [Colomieu] Gallia Orientalis sive Gallorum qui linguam Hebraeam vel alias orientales excoluerunt vitae, Hagae-Comitis MDCLXV, p. 64 (Gulielmus Postellus, Barentonius Doleriensis p. 59—64, 61bis, 62bis). Statt nun aber mit A. Fischer eine mir etwas ferner zu liegen scheinende Verwechslung von صراط mit نُقْطَة oder جِهَة von seiten Postel's anzunehmen, möchte ich doch eher glauben, daß punctum eine natürlich auf Postel's Rechnung fallende Verschreibung oder ein ihn immerhin belastender Druckfehler für pontem ist, da ja die zweite Bedeutung des wie unser „Straße" auch im Arabischen vom lateinischen strata (Heerstraße) entlehnten Wortes *ṣirāṭ* eben die Höllenbrücke ist, die alle Seelen passieren müssen (nach der persischen *činvat peretu* oder *pul*), welche auch beim Weltgericht vom Tempelberg über das Tal Josaphat (Kidron) zum Ölberg gespannt werden wird, vgl. alḤarīrī's Maqāmen (ed. de Sacy)[1] 300,

[2] 346: والصراط مَسْلَكُكم الصراط فى اللغة الطريق وفى الشرع هو جسر

ممدود على جهتم يقال انه ادق من الشعرة وأحدّ من السيف; vgl. Freytag, Lane, Hughes' Dictionary of Islām etc. Es liegt dies um so näher, als ja gerade vorher von Allāh als dem Weltenherrn und Gerichtshalter رَبّ العالمين مالك يوم الدين die Rede war; auch spricht die islāmische Exegese von dieser Bedeutung des *ṣirāṭ* an unserer Stelle, wenn auch die Erklärung des „geraden Wegs" allgemeiner als „Weg der Wahrheit", als Islām oder Qorān, bevorzugt wird, vgl. Ṭabarī, Tefsīr I, 55 (Baiḍāwī hat nur المُراد به طريق الحق وقيل ملّة الاسلام).

Über Postel's Grammatica arabica hätte Nestle schon in Schnurrer's Bibliotheca arabica p. 18, Nr. 38, etwas erfahren. Über Postel überhaupt vergleiche die Pariser Dissertation von G. Weill, De Gulielmi Postelli vita et indole 1892. Weill kennt zwar Vogel, Verzeichniß der Originalausgaben von W. Postel's Schriften (24 Nummern) auf der k. Bibliothek zu Dresden, Serapeum XIV (1853), 363—378, aber nicht desselben „Über Wilh. Postel's Reisen in den Orient", ebenda S. 49—58. (Über das dort S. 56 nach Chauffepié in Nouveau Dictionnaire historique et critique [Ergänzung zu Bayle] III, 221, Note 4 [über Postel S. 215—236] erwähnte, wohl apokryphe magische Jannae Psalterium ist mir nichts näheres bekannt.) In La Grande Encyclopédie 27, 435 findet sich von Weill auch eine kurze biographische Notiz über Postel. Vgl. noch Biographie Universelle, Paris 1833 (IV.), 2438; Nouvelle Biographie Générale, Paris 1862, Bd. 40, 879—885; Zedler, Universal-Lexikon 28, 1795—98; Röhricht, Bibliotheca Geographica Palaestinae p. 183, Nr. 656.

Postel war auch einst Besitzer des aus Spanien stammenden, von mir herausgegebenen Glossarium Latino-arabicum (= L. Dozy's), Berol. 1900, w. s. p. VIII.

C. F. Seybold.

Berichtigung. — הדרך עלך oben S. 369, 11, 373, 24, 377, 43 und 380, 8 ist = נחזור אליך „Wir kehren zu dir zurück" zu denken. — 367, 18 l. ש"בו statt ש"בו und 389, 23 l. Cod. 121 statt Cod. 122.

S. Ochser.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Université Saint-Joseph Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté Orientale. III, Fasc. II. Paris: P. Geuthner, London: Luzac and Co., Leipzig: Harrassowitz. 1909. S. 481—816 und Bibliographie 1—121*.

Ravn, O. E. – Om nominernes bøjning i babylonisk-assyrisk (indtil c. 1100). Avec un résumé en français. København, i komm. hos G. E. C. Gad, 1909. 119S.

Babylonian Legal and Business Documents from the time of the first dynasty of Babylon chiefly from Nippur. By *Arno Poebel.* (The Bab. Exped. of the Univ. of Pennsylvania. Ser. A: Cuneiform Texts. Vol. VI. Part 2.) Philadelphia 1909. XVI, 164 pages, 60 plates of autographed texts and 10 plates of halftone illustrations. 4°.

*L'Astrologie Chaldéenne. Le livre intitulé «enuma (Anu) il Bêl» publié, transcrit, trad. et comm. par *Ch. Virolleaud.* Transcription. Sin. Fasc. 5. Paris, P. Geuthner, 1909. 48 S. 4°.

Wiener, Max – Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit. (Schriften d. Lehranstalt f. d. Wiss. d. Judenthums. Bd. I, Heft 3. 4.) Berlin, Mayer & Müller, 1909. VIII, 161 S. 3 *M.*

Mose ben Maimun's Commentar zur Mischnah. Tractat Makkoth und Tractat Schebuoth in neuer hebr. Übers. aus d. arab. Urtext mit . . . Anmm. von *Manuel* (*Manni*) *Gottlieb.* [Hebr.] Hannover 1909. 74 S.

*Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien gesammelt i. J. 1899 von *Max Freiherrn von Oppenheim,* mit Beiträgen von Max van Berchem, Julius Euting . . . I. Arab. Inschriften bearbeitet von *Max van Berchem.* Mit 26 Abbild. u. 7 Lichtdrucktaf. (Beitr. z. Ass. u. sem. Sprachw. VII, 1.) Leipzig, Hinrichs, 1909. 156 S.

Friedlaender, Israel – The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm. Introd., transl. and comment. (SA. aus Journ. Amer. Or. Soc. Vol. XXVIII u. XXIX.) New Haven 1909. 183 S.

Tantrākhyāyika, die älteste Fassung des Pañcatantra. Aus d. Sanskr. übers. mit Einl. u. Anm. von *Johannes Hertel.* I. Teil: Einleitung. II. Teil: Übersetzung u. Anmerkungen. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner, 1909. X, 159 u. 159 S.

Oltramare, Paul – La Formule bouddhique des douze causes. Son sens original et son interprétation théologique. Genève, Georg & Cie, 1909. 53 S.

Blumhardt, J. F. – A Supplementary Catalogue of Hindustani Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1889—1908. London, Brit. Mus., 1909. VII S., 678 Sp.

Textes persans relatifs à la secte des Houroûfîs publiés, traduits et annotés par *Clément Huart*. Suivis d'une étude sur la religion des Hourofîs par *Rizá Tevfíq* connu sous le nom de *Feylesouf Rizá*. ("E. J. W. Gibb Memorial" Series. Vol. IX.) Leyden: E. J. Brill, London: Luzac & Co., 1909. XXI, 315, 11 S.

Wassiljew, W. P. – Die Erschließung Chinas. Kulturhist. u. wirtschaftspol. Aufsätze z. Geschichte Ostasiens. Deutsche Bearbeitung von *Rudolf Stübe*. Mit Beiträgen von *A. Conrady*. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchh., 1909. XI, 236 S., 2 Karten. 6 *M.*

Münsterberg, O. – Influences occidentales dans l'art de l'Extrême-Orient. (Extr. de la *Revue des Etudes Ethnogr. et Sociol.*, 1909.) Paris, P. Geuthner, 1909. 22 S., 31 Taf.

Gatti, Riccardo – Studi sul gruppo linguistico Andamanese-Papua-Australiano. III. Elementi gramm. austral., dravid. e affini. Bologna, L. Beltrami, 1909. VII, 71 S. 3 *lire.*

**Ferrand, Gabriel* – Essai de phonétique comparée du Malais et des dialectes malgaches. Paris, P. Geuthner (Leipzig, Harrassowitz || La Haye, M. Nijhoff), 1909. XLVII, 347 S.

Meinhof, Carl – Die Sprache der Herero in Deutsch-Südwestafrika. (Deutsche Kolonialsprachen. Bd. I.) Berlin, Dietr. Reimer, 1909. V, 114 S. 4 *M.*

Abgeschlossen am 4. X. 1909.

ROYAL BOMBAY BRANCH
JACKSON
MEMORIAL
COLLECTION.
ROYAL ASIATIC SOCIETY

00041975

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 15 March, 2016